Ferdinand Alquié

Leçons sur Kant

La morale de Kant

Montpellier 1854). Il fut professeur de clinique chirurgicale à l
faculté de Montpellier, et chirurgien en chef de l'hôtel-Dieu d
cette ville.

ALQUIÉ (Ferdinand), philosophe français (Carcassonn
1906 – Montpellier 1985). Professeur à la Sorbonne, auteur
de nombreux ouvrages de psychologie et de philosophie
générale, il se rattache au courant spiritualiste. Ami d'André Breton, il
lui écrivait le 7 mars 1933 : « Ces
mots que, somme toute, je
prendrais volontiers pour
programme : ici l'on boit, l'on chante
et l'on embrasse les filles. »

Ferdinand Alquié

ALQUIFOUX n. m. (mot d'origine
arabe). Sulfure de plomb ou de ga-
mélangé et broyé avec le tiers
de son poids de sable quartzeux et
d'argile, l'alquifoux est employé par certains potier
pour préparer les glaçures ou vernis qu'ils posent sur leur
ouvrage. L'usage du minium est plus répandu,
mais ces produits sont à proscrire en raison de leur toxicité.

ALRUNES n. f. pl. Chez les anciens Germains, statuettes
rossières, faites de racine de mandragore. Les sorcières qu
saient l'avenir dans le sang des prisonniers.

la petite vermillon

ALS, île du Danemark, dans le sud du Petit Belt, reliée au
ontinent par un pont ; 25 000 hab.

193
Alq
2005

Ferdinand Alquié

LEÇONS SUR KANT

La morale de Kant

La Table Ronde
14, rue Séguier, Paris 6e

Sommaire

PREMIÈRE LEÇON
La formation de la morale de Kant : du sentiment moral à la raison pratique 11

DEUXIÈME LEÇON
La doctrine kantienne de la bonne volonté 37

TROISIÈME LEÇON
Les impératifs et le concept d'impératif catégorique 69

QUATRIÈME LEÇON
Du concept à la formule de l'impératif catégorique 97

CINQUIÈME LEÇON
De la loi morale aux fins en soi et à l'autonomie de la volonté 127

SIXIÈME LEÇON
De l'autonomie de la volonté à la liberté 159

SEPTIÈME LEÇON
La doctrine de la liberté dans la « Critique de la raison pratique » 189

HUITIÈME LEÇON
L'objet et le mobile de la raison pure pratique 221

NEUVIÈME LEÇON
Le souverain bien et les postulats de la raison pratique . 251

PREMIÈRE LEÇON

La formation de la morale de Kant : du sentiment moral à la raison pratique

Cette première leçon portera sur la formation de la morale de Kant, depuis les tout premiers écrits jusqu'aux *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Je dirai également, en sa fin, quelques mots sur le célèbre problème des rapports entre les deux grandes Critiques de Kant : la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique*.

Sur l'évolution de la pensée morale de Kant, je serai donc très bref, puisqu'il n'en sera question que pendant une leçon. Je compte, en effet, étudier avant tout, dans ce cours, la morale de Kant telle qu'elle s'est constituée après 1781, c'est-à-dire après la *Critique de la raison pure*. Et c'est pourquoi nous retrouverons très vite, et dès aujourd'hui, le problème classique des rapports entre la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique*.

Vous savez comment, de façon générale, peut se formuler ce problème. La *Critique de la raison pure* semble avoir pour but de ruiner toute idée métaphysique : elle montre que la connaissance de l'homme se borne au monde des phénomènes. La *Critique de la raison pratique*, au contraire, à bien des égards, revient à des affirmations métaphysiques. Sa clef de

voûte, en tout cas, est la liberté, et l'ouvrage se présente comme une doctrine de la liberté.

Notre étude portera donc avant tout, dans l'histoire du kantisme, sur l'époque où s'instaurent les rapports entre les deux grandes Critiques, c'est-à-dire sur la période qui s'étend de 1781 à 1788. C'est durant cette période, en 1785, que paraissent les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Et c'est essentiellement de ces deux ouvrages, les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et la *Critique de la raison pratique*, que nous nous entretiendrons dans ce cours. Mes leçons seront leur explication et leur commentaire.

*
* *

Il ne faudrait pas croire pour autant (et l'objet de cette première leçon est de préciser ce point) que la morale de Kant ait été tout entière conçue, forgée, élaborée, après la rédaction de la *Critique de la raison pure*. Certes, la vraie doctrine morale de Kant est d'élaboration tardive. Mais il est intéressant de noter que beaucoup des idées de Kant, beaucoup des idées qui seront systématisées dans cette morale, sont déjà indiquées par Kant, bien avant elle, et lui préexistent de beaucoup. Tant il est vrai que le système ne saurait rendre compte des idées qu'il contient.

On trouve des textes kantiens relatifs à la morale dès les feuilles détachées de 1753, qui furent publiées plus tard, avec bien d'autres, par Reicke sous le titre de *Lose Blätter aus Kants Nachlass*.

Ces feuillets de 1753 nous apprennent que, dès cette date, Kant a tendance à nier toute commune mesure entre la vertu et les autres biens, ce qui, vous

le voyez si vous possédez quelque lumière sur la morale de Kant, annonce déjà sa doctrine de la bonne volonté, comme seul élément purement moral.

Dater cette idée est important, parce qu'on peut en conclure qu'en morale Kant s'est très tôt opposé à Leibniz qui, nous le savons, a été, par l'intermédiaire de Wolff et de Knutzen, son premier véritable maître.

En effet, Leibniz avait, sur le problème moral, pris une position très nette, que l'on trouvera exprimée, par exemple, dans ses polémiques avec Bayle. Leibniz affirme la supériorité de la morale rationnelle, et rationnelle au sens théorique d'une morale dérivant de la connaissance, et des lumières de la science, sur la pure rectitude formelle du vouloir. Et il professe également, contrairement à ce que fait Kant dès 1753, que la vertu n'est pas le seul bien. Cette opposition même constitue un des problèmes sur lesquels Kant exercera sa réflexion.

Formulons ce problème : pour être moral, faut-il avant tout connaître, et connaître le plus grand nombre possible de choses, de vérités, de faits ? Faut-il savoir comparer, et prévoir l'avenir ?

Il semble que oui, puisque, quelle que soit l'action que je me propose d'accomplir, il faudrait, pour me décider à bon escient, que je connaisse toutes les conséquences possibles de cette action. Par conséquent, pour être pleinement moral, il faudrait connaître d'une manière scientifique le cours général des choses, la totalité du monde et de l'histoire. Or cela est absolument impossible, on le comprend aisément. Et c'est pourquoi on peut penser, et c'est l'avis de Leibniz, que Dieu seul, qui connaît tout, peut être pleinement moral. Quant aux hommes, plus ils connaîtront,

plus ils s'élèveront vers la morale vraie. Leur moralité dépendra du degré de leur connaissance.

On peut penser, au contraire, que la connaissance de l'homme étant radicalement limitée, l'idéal d'une morale qui serait fondée sur la connaissance totale est vain, et d'avance frappé de nullité. En ce cas, c'est dans la seule bonne volonté, comme le dira Kant par la suite, c'est dans la rectitude du vouloir que la vertu consistera.

Or il est nécessaire de remarquer que, dès 1753, c'est-à-dire à une époque où aucun des fondements philosophiques de sa morale n'était encore établi, Kant a déjà pris parti là-dessus, et cela sans doute sous l'influence de son éducation piétiste. Pour lui, la moralité consiste dans la rectitude de la volonté.

On a cent fois noté l'influence, sur la morale de Kant, de cette éducation piétiste, qui a si fortement marqué son enfance, et qui fut surtout le fait de sa mère. Pour dire un mot de cette question, sur laquelle je ne m'étendrai pas, je vous rappelle que l'essentiel de la doctrine piétiste est que la religion et la morale ont leur source, non dans l'entendement, mais dans le pur vouloir. Spener, qui fut le promoteur du piétisme, y insiste. Et il déclare aussi que l'action morale doit être préférée aux discussions théoriques. Kant suivra Spener sur ce point. Et il retiendra encore du piétisme sa conception rigide de la loi, sa conception tragique du mal qu'il faut vaincre.

Mais Kant ne sera jamais tout à fait fidèle à cette première influence. Car le piétisme attribue à la seule grâce, c'est-à-dire à l'action directe de Dieu, ce qui nous permet de vaincre notre nature. Kant attribuera à la raison ce que le piétisme attribuait à la grâce.

Le piétisme, notera Kant, a cru à tort « que ce qui est suprasensible est supranaturel ». Voilà une phrase qui situe très clairement Kant par rapport au piétisme. Le piétisme a cru que ce qui est suprasensible, c'est-à-dire ce qui, en nous, s'oppose aux désirs sensibles, et au monde de nos tendances, est nécessairement supranaturel. Or il y a en nous un suprasensible qui n'est pas supranaturel, c'est notre raison elle-même.

En 1759, pourtant, Kant semble avoir changé d'avis, et s'être rangé du côté de Leibniz. Dans son *Essai de quelques considérations sur l'optimisme*, *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, il nous engage, pour juger du bien et du mal, à nous défier du point de vue limité du jugement humain, et il nous demande, comme Leibniz, de nous placer au point de vue du tout. Il déclare que nous ne devons pas nous révolter contre l'ordre du monde, étant donné que notre vision est extrêmement étroite, et que ce n'est que du point de vue du tout qu'on pourrait vraiment comprendre le sens de ce qui nous apparaît d'abord comme catastrophe et comme injustice.

Mais cela ne dure pas longtemps. Et vous voyez qu'au point de vue moral, les premières positions de Kant ont été beaucoup plus fermes qu'au point de vue théorique. Car, au point de vue théorique, si nous entreprenions de retracer l'histoire des hésitations de Kant, des difficultés qu'il a éprouvées à se séparer de Leibniz, nous découvririons une évolution bien plus compliquée. Au contraire, en morale, à part ce bref retour à Leibniz de 1759, Kant est assez ferme. Dès 1763, l'*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives* revient à la critique de Leibniz.

En cet essai, en effet, Kant, discutant et réfutant Leibniz, proclame que la douleur, que le vice, et plus généralement le mal, ont un caractère absolument spécifique irréductible. Le mal, selon Kant, n'est pas un moindre bien. Ce n'est pas, comme la philosophie classique s'efforce de nous le montrer, une absence de bien, c'est une résistance effective au bien. Et cette résistance effective au bien ne peut venir que de notre vouloir. Il y a une force positive dans la faute morale. Nous sommes ici sur le chemin d'une doctrine que nous rencontrerons beaucoup plus tard chez Kant, celle du mal radical. Et nous retrouverons également l'idée selon laquelle l'intention du sujet agissant est le seul principe permettant de qualifier moralement la conduite humaine.

Mais il faut aller plus loin. Si nous examinions dans leur ensemble les idées de Kant en 1763, nous verrions que, déjà, Kant y est en possession d'une théorie qui sera très importante par la suite chez lui. Il pense que l'ordre de l'être, de l'existence (je ne distingue pas ces deux mots chez Kant, ils ne sont pas opposés), il pense que l'ordre de ce qui est, en soi, si vous voulez, rejoint celui de notre liberté, et doit être séparé de celui de la pure logique, c'est-à-dire ce qui est seulement concept et représentation.

Aux yeux de la pure logique, le mal est un manque d'être, aux yeux de la pure logique, la faute, l'erreur ne sont rien, et c'est pourquoi Spinoza, comme Leibniz, ont nié leur réalité. Mais, au contraire, l'intuition morale nous montre que le mal a un être, et que cet être est lié à la liberté de l'homme. Il y a là une révélation rebelle à la logique, mais indubitable.

Nous n'en avons pas fini avec cette année 1763. En cette même année, en effet, Kant écrit sa *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, ouvrage qui ne fut imprimé à Berlin qu'un an plus tard, en 1764. Dans cet ouvrage, Kant veut montrer avant tout que l'évidence des principes moraux (vous voyez combien il tourne toujours, en ceci, autour de la même idée) n'est pas une évidence mathématique.

Kant, par conséquent, a déjà, dès cette époque, le pressentiment qu'il y a une raison pratique, comme il le dira plus tard, c'est-à-dire qu'il y a une raison qui n'est pas la raison théorique, la raison qui connaît, et que cette raison pratique, cette raison morale si vous voulez, ne peut se réduire d'aucune façon à la raison connaissante.

Dans cet essai, on trouve également une autre idée qui sera chère à Kant, c'est l'affirmation selon laquelle l'évidence métaphysique et l'évidence morale sont identiques. Ainsi s'affirment, avant le système qui les justifiera, les évidences philosophiques.

*
* *

Pourtant, Kant est encore bien loin de sa pensée définitive. Car, ayant à caractériser cette évidence, à la fois métaphysique et morale dont il reconnaît la spécificité, il a recours au sentiment. La raison, estime alors Kant, ne fournit que la forme de la moralité, le sentiment seul en fournit la matière. Il est assez curieux de remarquer la façon dont Kant applique cette distinction, qui sera fréquente chez lui, entre la forme et la matière, à la vie morale. Il estime que la vie

morale a une forme, qui est la raison, et que sa matière, c'est le sentiment.

D'où viennent à Kant de semblables idées, idées qui, nous allons le voir, l'occuperont assez longtemps ? Elles viennent essentiellement de l'influence des penseurs anglais.

Dans son programme de leçons pour le semestre d'hiver 1765-1766, Kant rattache lui-même de telles opinions, et quelques autres que nous allons signaler, à l'influence des penseurs anglais : Shaftesbury, Hutcheson et Hume. Nous rencontrons donc ici une autre influence, fort contraire à celle que je vous signalais tout à l'heure, fort contraire à celle de l'éducation religieuse que Kant avait reçue. Kant, qui est un esprit docile, qui a toujours été porté à croire ce qu'on lui enseignait, qui a donc admis tout d'abord, selon les leçons de sa mère, que la nature et la moralité sont deux choses sans aucun rapport, découvre tout d'un coup, avec surprise, des morales d'inspiration naturaliste, moniste, détachée de toute pensée religieuse, et également de tout dogme religieux, morales faisant consister l'idéal moral non pas dans la lutte contre une nature mauvaise, mais au contraire dans la paix avec soi-même. Vous direz que la morale religieuse désire aussi la paix avec soi-même. Mais, chez les moralistes anglais, la paix avec soi-même est obtenue, précisément, par l'acceptation de toutes nos tendances, et de notre nature même. Elle n'est pas la paix promise sur la terre aux seuls hommes de bonne volonté.

Donc, Kant découvre l'idée selon laquelle la vie morale consiste dans la réalisation de l'harmonie entre nos tendances égoïstes et nos tendances altruistes. Et

il découvre aussi l'idée qu'il y a un sens moral inné, c'est-à-dire naturel (inné, je le rappelle, ne voulant pas dire *a priori*).

Il rencontre aussi, chez les Anglais, bien d'autres idées, que je signale rapidement. Et d'abord, celle-ci : que le sens moral peut être universel, et même qu'il est effectivement universel : il se trouve chez tous les hommes. Il n'est donc ni, comme certains moralistes anciens l'avaient pensé, réservé à des sages dont il serait le privilège, ni, comme quelques moralistes chrétiens l'avaient cru, dû à une certaine grâce qui favorise qui elle veut. Et la moralité n'est pas non plus, comme pensaient certains rationalistes, le fruit d'une pure connaissance, ou encore le fruit d'un calcul, mais celui d'un pur élan du cœur. Il y a donc lieu de faire appel au sens interne, à l'évidence intérieure. Et par là on découvre encore que notre conscience a une véritable autonomie, c'est-à-dire qu'elle contient en elle-même ses propres lois.

Je n'ai pas besoin de vous dire combien toutes ces idées se retrouveront, très profondément transformées, dans la morale définitive de Kant.

Quoi qu'il en soit, à cette époque de 1765-1766, Kant est partisan d'une morale assez large. Il nous donne des descriptions psychologiques, souvent d'une très grande finesse. Il fait l'éloge des bons sentiments, c'est-à-dire de la tendresse du cœur, de la sympathie, de l'amour des hommes, de l'émotion que nous ressentons devant le malheur d'autrui. Il estime que tous ces sentiments peuvent concourir utilement à la vertu, en devenir les éléments constitutifs, ce qui ne sera plus son avis, comme vous le savez, plus tard, et dans ses analyses de 1785.

Et pourtant, même à ce moment-là, on ne peut pas dire que Kant soit complètement conquis par les moralistes anglais. Dès 1765, il formule à l'égard de leurs conceptions bien des réserves. Il remarque qu'une impulsion sentimentale, même si elle est bonne, peut conduire à des actes injustes. Il distingue, en réfléchissant sur le devoir, deux sortes de devoirs, une obligation hypothétique, et de moyen, comme il le dit (c'est ce qui deviendra l'impératif hypothétique) et une obligation absolue. C'est là, vous le comprenez, par l'effet de cette idée d'une obligation absolue, rompre sans l'avouer, mais de façon irréductible, avec la conception qui rattache la morale au pur sentiment. Car, enfin, un sentiment comme tel n'est jamais qu'un sentiment parmi les autres. Il engendre toujours actions ou devoirs d'une manière relative, c'est-à-dire selon qu'il est plus ou moins profond, plus ou moins fort. Mais il ne peut engendrer, comme tel, une obligation absolue.

De même, par cette idée d'obligation absolue, Kant rompt avec l'inspiration utilitariste présente chez plusieurs moralistes anglais, avec l'idée qui faisait du plaisir le critère de la vertu, et de la vertu un simple moyen pour parvenir au bonheur. Certains moralistes du XVIII^e^ siècle présentaient en effet le sentiment moral comme une sorte d'amour de soi bien compris, d'égoïsme rationnel. Kant ne peut se résoudre à les suivre. Bien mieux, en fin de compte, il se trouvera confirmé par eux dans son opinion que le sentiment ne peut être qu'égoïste, et donc, ne peut être moral.

À cette même époque, Kant subit une autre influence, sur laquelle il convient de dire quelques

mots, celle de Jean-Jacques Rousseau, dont l'*Émile* et *Le Contrat social* avaient, en effet, paru en 1760.

Au contact de Rousseau, Kant précise tout d'abord sa notion de l'autonomie, autonomie qui du reste, chez Rousseau, se présente surtout comme un concept social. C'est le groupe social qui doit se donner sa propre loi. Kant transpose certaines des idées qu'il trouve dans *Le Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau, dans la conscience individuelle.

Il emprunte aussi, pendant un temps tout au moins, à Rousseau l'idée selon laquelle il y a au fond de l'homme une bonté naturelle qu'il faudrait remettre au jour, afin de restaurer l'humanité. Il y a eu, à ce moment de la pensée de Kant — la lecture de ses écrits et de ses lettres le montre —, une tendance passagère à croire à la bonté de la nature humaine, et à croire que, pour que cette bonté s'exprime, il faut essentiellement écarter ce qui lui fait obstacle.

Kant prend encore dans Rousseau l'idée que la vertu n'est pas une science, et qu'elle ne peut pas être à proprement parler enseignée. Sur cela, j'insiste un peu, car c'est ce qui a frappé le plus Kant dans Rousseau ; c'est ce qui va, venant à l'appui du mouvement que nous avons étudié, creuser encore le fossé qui sépare Kant de la conception de Leibniz. Kant se trouve renforcé dans l'idée que la moralité ne dépend pas de la connaissance.

« Nous pouvons être hommes sans être savants », avait écrit Rousseau dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*. Or, Kant reprend à son compte cette affirmation. Et il a toujours beaucoup tenu à l'idée que, si les hommes ne sont pas égaux en connaissance, s'ils sont inégalement doués pour les spéculations théori-

ques, puisqu'il y a des savants et des ignorants, des gens intelligents et des sots, ils sont également aptes à devenir bons, ils sont pourvus d'une égale dignité morale et métaphysique. Cela écarte, davantage encore, Kant de l'idée selon laquelle toute morale résulte d'un savoir.

Ces conceptions, il est vrai, et nous y reviendrons tout à l'heure, Kant devra les repenser jusqu'à découvrir ce qu'il appellera la raison pratique. Et, ce qu'il faut ajouter, c'est que, comme il arrive souvent dans l'histoire des idées, par la découverte de la raison pratique, il reviendra d'une certaine façon, et sur plus d'un point, à ce qu'avaient pensé ses prédécesseurs, en l'espèce à ce que Malebranche et, avant lui, Descartes, avaient professé, et à ce que précisément Leibniz et Wolff, dont il est parti, avaient laissé perdre : à savoir que la raison, chez l'homme, n'est pas une faculté purement théorique, mais qu'il y a des sortes d'évidences ontologiques, morales, qui sont rationnelles, et qui pourtant n'ont rien de commun avec une connaissance mathématique.

Chez Descartes, c'est très clair. La raison qui détermine les valeurs, du moins ce que nous appelons de nos jours les valeurs, n'est pas purement mathématicienne. Descartes reconnaît, chez l'homme, ou dans la société, des parties plus ou moins nobles. Le mot : « noble » n'est pas un mot mathématique. En mathématiques, rien n'est noble : les propositions sont vraies ou fausses. Descartes déclare qu'un homme peut à lui seul valoir plus qu'une ville, ce qui, du point de vue purement quantitatif, et mathématique, n'a absolument aucun sens.

Et Malebranche, de même, distingue toujours deux ordres, celui des perfections, celui des grandeurs. Et il montre que s'il y a une évidence dans l'ordre des grandeurs, qui est l'évidence mathématique, il y a aussi une autre évidence dans l'ordre des perfections, qui est l'évidence morale. Par exemple, dit-il, il est absolument évident à tout homme sachant conduire sa raison qu'un cocher vaut mieux qu'un cheval, et qu'une mouche vaut mieux qu'une pierre. Vous me direz que beaucoup de gens pensent qu'un diamant vaut mieux qu'une mouche. C'est vrai financièrement, ce n'est pas vrai moralement, ce n'est pas vrai d'une manière ontologique, car, pense Malebranche, tout homme sincère qui réfléchit sur l'être qu'il y a dans une pierre, fût-elle précieuse, et sur l'être qu'il y a dans une mouche, voit qu'il y a plus d'être dans une mouche que dans une pierre, et donc qu'une mouche vaut plus qu'une pierre, de même qu'un cocher vaut mieux qu'un cheval.

Donc, vous le comprenez, il y a une espèce de saisie ontologique, qui est déclarée rationnelle, pour laquelle Malebranche emploie catégoriquement le mot raison, et n'en emploie pas d'autre, et qui n'est pourtant pas mathématique. Il y a une saisie particulière de ce que nous appellerions maintenant « les valeurs ».

Malheureusement, avec Leibniz, cette saisie des valeurs s'était déjà un peu estompée, bien que, chez Leibniz, le principe du meilleur demeure distinct d'un principe purement logique. Mais enfin il demeure que, chez Leibniz, le choix créateur se fait par un véritable calcul. Et chez Wolff, car c'est toujours de Wolff qu'il faut partir pour comprendre Kant, nous voyons toute raison se réduire à la raison théorique. Wolff

disait : « Le moyen de décider si notre conscience est droite ou non, c'est la démonstration. » On peut donc démontrer que notre conscience est droite ou non, qu'elle est morale ou non.

Kant, dès le départ, sent que cela est faux. Il pressent combien la conception wolffienne de la raison est pauvre. Seulement, comme il ne connaît pas Malebranche, et comme il ne connaît pas Descartes, il essaie, avant d'avoir élaboré sa propre doctrine de la raison pratique, de déterminer le domaine moral, de donner un nom à ces évidences qui lui paraissent indubitables et qui ne se réduisent pourtant pas, je le répète, à la raison théorique.

C'est pourquoi, pendant un temps, il abandonne Leibniz lui-même, et déclare que l'idée de perfection ne peut constituer en morale qu'un principe formel, comme le principe d'identité en logique.

Et, pour nommer l'autre aspect de la raison, pour signifier que la faculté de discerner le bien et le mal n'est pas un savoir théorique, il emploie le mot de sentiment. Il semble ainsi soustraire la morale à l'empire de la raison.

Or cela vient en partie de l'influence des penseurs anglais, nous l'avons dit, et c'est aussi ce qui rend Kant beaucoup plus perméable à Jean-Jacques Rousseau. Car il recherche et affirme, avec Rousseau, ce sentiment originel, cet « instinct divin », comme dit Rousseau, qui fait toute la dignité de l'homme, et qui lui dicte son devoir. Mais tout cela répond aussi, chez Kant, à un souci personnel, à une recherche propre.

*
* *

En 1764, Kant publie ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime.* Dans cet ouvrage, le goût de l'observation psychologique domine encore, et on voit cependant se préciser davantage sur certains points les idées de Kant.

Tout d'abord, Kant revient à l'opinion (qui, du reste, n'est qu'un retour à l'idée première que nous avons notée déjà, à la date de 1753), que la vertu est chose à part, et proprement unique. Mais ici Kant exprime sa pensée en disant que la vertu est seule sublime, et que les qualités naturellement bonnes, comme la pitié, la sensibilité, le sentiment de l'honneur, sont seulement belles. En outre, tout en maintenant le lien de la vertu et du sentiment, tout en nommant encore sentiment le principe de toute vie morale, Kant définit cependant la vertu par la généralité des principes, il insiste sur le fait qu'elle obéit à certains principes universels. Il note que tout sentiment louable qui n'est pas soutenu par de semblables principes dégénère. Mais, ajoute-t-il, le pur sentiment moral a précisément ceci de vraiment spécifique qu'il est seul capable d'universalité en sa formule et en son application.

Vous devinez, à ceci, que Kant appelle de plus en plus sentiment ce qu'il appellera par la suite raison, et qu'il est bien sur la voie de cette doctrine de la raison pratique que nous allons rencontrer à la fin de cette leçon.

Kant parle de motifs généraux. Mais qu'est-ce qu'un motif général, sinon un motif qui est d'essence rationnelle ? Kant tend à constituer un ordre des diverses volontés. Il déclare que la tendresse du cœur,

la bonté, la pitié, en elles-mêmes belles et aimables, peuvent nous conduire à des actes immoraux.

L'exemple qu'il prend est en ceci assez curieux. Kant montre que la bonté peut me porter à donner mon argent à un malheureux dont le sort m'émeut, sans penser que j'ai contracté une dette, et que, ayant donné mon argent à ce malheureux, je ne pourrai plus acquitter cette dette.

Donc, à l'entraînement affectif, Kant oppose déjà une certaine obligation stricte, et, par là, il donne de plus en plus au devoir moral le caractère de la raison.

En 1766, Kant publie un ouvrage sur lequel je serai très bref, car il ne traite pas de morale, ce sont les *Rêves du visionnaire éclaircis par les rêves de la métaphysique*. C'est un ouvrage, vous le savez, relatif à l'illuminé suédois Swedenborg.

Cet ouvrage, je le répète, ne traite pas essentiellement de morale. Il contient cependant un pressentiment (et c'est dans cette unique mesure que je vous en parle) des postulats de la raison pratique.

Kant, en effet, ayant longuement examiné la prétention qu'avait Swedenborg à entrer en contact avec les âmes des morts, et ayant montré que cette prétention est vaine et illusoire, admet cependant qu'il y a des vues de l'esprit qui ne sauraient se faire valoir comme connaissances, et qui pourtant enveloppent des idées vraies et utiles à certains intérêts de l'âme. Et Kant établit par là quelque lien entre la morale et la métaphysique.

Le sentiment moral, dit Kant, car il est toujours et seulement question de sentiment moral, est peut-être fait de la sensation de la dépendance de la volonté

particulière vis-à-vis de la volonté universelle et des autres volontés.

Kant a donc toujours cru à un corps mystique des êtres raisonnables, et telle est la source de son idée d'un règne des fins. Il conçoit un certain corps mystique des êtres raisonnables, en tant que leur libre arbitre, sous l'empire des lois morales, a en soi une unité universelle et systématique. Et Kant admet ici une sorte d'expérience à la fois métaphysique et morale, qui nous révèle ce corps mystique. Il voit dans le sentiment moral celui par lequel la volonté particulière découvre qu'elle est subordonnée à la volonté universelle. Il tend par conséquent à préciser sa conception du sentiment moral, où il voit, dans notre vie, le signe de notre situation métaphysique, et qu'il définit de plus en plus en termes de jugements, et comme faculté de juger le particulier selon l'universel.

*
* *

Déjà, par conséquent, et je passe maintenant à la dernière partie de cette leçon, se précise le problème que nous avions énoncé au début de ce cours. Kant a cru d'abord, bien que confusément, qu'il y avait en l'homme quelque chose qu'il appelle sentiment, et qui, d'autre part, le renseigne sur les valeurs et sur l'action à accomplir, et, d'autre part, lui ouvre une sorte de connaissance en un domaine sur lequel la raison théorique demeure muette. Il voit dans le sentiment moral une sorte d'expérience métaphysique. Mais il est clair que le sens et la portée de cette voie d'accès à l'être et aux valeurs, de cette sorte d'équivalent de ce qu'était la raison morale d'un Malebranche,

ne pourront être précisés que par une mise en place définitive de la raison spéculative. On comprend que, tant que Kant n'a pas construit sa théorie de la science, tant qu'il n'a pas montré ce qu'est la science humaine et ce sur quoi elle s'étend, tant qu'il n'a pas critiqué la métaphysique, il est bien forcé de s'en tenir aux idées que je vous ai exposées, et qui, il le faut reconnaître, sont fort confuses, puisqu'elles se bornent à invoquer un sentiment qui a tous les caractères de la raison. Il a tous les caractères de la raison puisque, d'une part, il est universel, puisque, d'autre part, il est source d'obligation absolue, puisque, enfin, il est source de connaissance, de révélation. Et, pourtant, il est sentiment.

Ce n'est donc que lorsque la connaissance aura reçu, chez Kant, son véritable statut, que ce sentiment moral (ou plutôt la raison que Kant mettra, à ce moment-là, à la place du sentiment moral) pourra trouver le sien, et que Kant pourra vraiment comprendre comment la raison pratique est la source, d'une part, d'une obligation, le devoir, d'autre part, d'un espoir, d'une espérance, et ce seront les postulats de la raison pratique.

Or, c'est précisément ce qui aura lieu à l'époque que nous allons considérer maintenant, et qui succède à la *Critique de la raison pure*. Ici, nous abordons une autre période, celle où la doctrine s'élabore de façon définitive. Il ne s'agit donc plus, comme nous l'avons fait, de chercher dans les textes divers des idées qui annoncent la morale kantienne. Il s'agit de voir comment Kant pose le problème et le résout.

Or, le problème général que pose Kant, dans ses deux grandes Critiques, la *Critique de la raison pure*, la

Critique de la raison pratique, c'est, vous le savez, le problème suivant : comment un jugement synthétique *a priori* est-il possible ? Plus exactement, Kant doit poser, à chaque fois, deux questions, une question de fait, une question de droit. D'abord, une question de fait : existe-t-il dans le domaine considéré (c'est-à-dire dans la science en ce qui concerne la raison pure, dans la morale en ce qui concerne la raison pratique), existe-t-il des jugements synthétiques *a priori* ?

Or Kant en découvre dans les deux cas, au titre de ce qu'il appelle des « faits de raison ». Au passage, je vous prie de noter le sens de cette expression : « fait de raison ». Le mot « fait » n'a pas un sens empirique. Kant ne parle pas de faits de raison au sens où je parle d'un fait sensible. Au contraire, ce que Kant appelle un fait de raison, c'est vraiment, nous le comprendrons mieux par la suite, l'apparition dans notre vie du pur pouvoir de notre raison, l'apparition de quelque chose qui est toujours de l'ordre du jugement, et ne s'explique donc que par notre raison. Il s'agit de mettre en lumière le pur pouvoir de notre raison.

Donc, il faut d'abord montrer qu'il y a dans la science (et l'établir sera le propre de la *Critique de la raison pure*) et dans la morale (l'établir sera le propre de la *Critique de la raison pratique*) des faits de raison, c'est-à-dire, en fin de compte, des jugements synthétiques *a priori*.

Puis, et c'est la seconde question, Kant recherchera comment ces jugements synthétiques *a priori* sont possibles. Il recherchera la condition de possibilité de tels faits, c'est-à-dire, en réalité, de tels jugements. Car c'est toujours sur un produit de la raison que Kant réfléchit, et il remonte, d'un produit de la

raison, qu'il s'agisse d'un jugement scientifique ou d'un jugement moral, aux conditions qui le rendent possible.

Mais, pour comprendre comment Kant pose ici cette question, il faut reprendre les choses en 1775, c'est-à-dire avant même la *Critique de la raison pure*. Et en effet, quand il a entrepris la *Critique de la raison pure*, Kant a un instant pensé qu'il allait poser le problème dans toute sa généralité.

À cette époque, autour de l'année 1775, Kant est fort occupé du problème du rapport entre l'idée, d'une part, et entre la sensibilité, d'autre part. Or, si nous consultons sa correspondance, ainsi que certaines de ses leçons de métaphysique, publiées par Pölitz, qui semblent se situer entre 1775 et 1780, il apparaît que ce n'est pas seulement à propos de la connaissance, et à propos de la science, mais encore en morale, que, dès cette époque, Kant essaie de déterminer les relations des concepts puis de l'entendement avec l'expérience sensible.

En 1775, en effet, Kant est revenu à l'idée que c'est la raison qui est la source de la vie morale. Mais il n'est pas revenu pour autant à une morale théorique, à une morale fondée sur la raison connaissante, telle que l'avaient définie un Leibniz et un Wolff.

Est-ce à dire que nulle influence de Leibniz et de Wolff ne se maintiendra sur Kant ? Non. En réalité, de Wolff, Kant gardera l'idée que la conduite morale est une conduite conséquente avec elle-même, et qu'elle se reconnaît à ce que l'on peut pousser jusqu'au bout ses principes sans tomber dans aucune contradiction logique. Et, de Leibniz, Kant gardera l'idée, chez lui essentielle, que le sujet se suffit, et qu'il tire en consé-

quence la moralité de son propre fonds. Mais, alors que pour Leibniz l'amour de soi, l'amour du sujet pour lui-même, coïncide avec l'amour de l'être, en sorte que, au fur et à mesure qu'il se connaît mieux lui-même, le sujet, en s'approfondissant, doit nécessairement aller dans le sens de Dieu, et, si je peux dire, retrouver Dieu, Kant, au contraire, rattachera l'amour de soi à une sensibilité essentiellement égoïste, et il distinguera, par là même, un sujet moral autonome et libre, et une individualité empirique intéressée.

Dès lors, on peut considérer que, dès 1775, le problème général de la raison est posé. Et c'est ce qui explique que les deux Critiques, la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique*, qui vont se développer maintenant, vont procéder d'une manière strictement parallèle.

Les deux Critiques, nous l'avons dit, ont d'abord à répondre à la question de fait : existe-t-il, en science et en morale, des jugements synthétiques *a priori* ? Or je vous fais remarquer que sur ce point, à mon avis du moins, les deux Critiques sont, au départ, dans une situation identique.

Remarquons, tout d'abord, que, pas plus en science qu'en morale, la question n'est pour Kant de savoir s'il existe une science, ou s'il existe une morale, étant seulement entendu que l'existence de la morale est celle du jugement moral, et non celle d'une conduite effectivement conforme à la moralité. Or, en ce sens, Kant ne doute pas plus de l'existence du jugement moral que de celle du jugement scientifique. Il existe une science, personne n'en doute, et il existe aussi une morale.

Mais, en revanche, il n'est nullement évident que les jugements qui constituent la science et qui constituent la morale soient des jugements synthétiques *a priori*, autrement dit qu'ils soient des jugements nécessaires (*a priori* veut dire avant tout nécessaire), et que cette nécessité ne se réduise pas à une nécessité d'analyse, à celle qui, selon Leibniz précisément, consiste dans le fait que l'attribut est contenu dans son sujet. Il n'est nullement évident que la nécessité des jugements scientifiques et moraux soit irréductible à la nécessité scientifique.

Or, ce problème, Kant le pose de la même façon à propos de la science et à propos de la morale.

À propos de la science, Kant combat sur deux fronts : contre Leibniz et contre Hume. Contre Leibniz, il veut montrer que les jugements de la science, les jugements nécessaires sont des jugements synthétiques. Pour Leibniz, en effet, les jugements de la science sont nécessaires ; mais ils sont nécessaires parce qu'ils sont analytiques. Pour Leibniz, tout jugement nécessaire se réduit aux identiques, et Kant veut montrer au contraire que même dans les sciences mathématiques les jugements sont synthétiques. Je renvoie à la fameuse analyse : 7 + 5 = 12, que tout le monde connaît, le jugement 7 + 5 = 12 est un jugement synthétique.

Mais Kant s'oppose également à Hume. Hume admettait très aisément qu'il y avait des jugements synthétiques dans les sciences, puisque pour lui, par exemple, tout jugement de causalité est synthétique. Seulement, pour Hume, dans la mesure où les jugements de la physique sont des jugements synthétiques, ils ne sont pas nécessaires, ils ne sont pas *a priori*.

Donc, Kant veut d'abord mettre en lumière ce qu'on pourrait appeler le « fait de raison scientifique », fait qui, du reste, sera, dans le domaine de la science, toujours joint à autre chose que lui, puisque la raison, dans la science, porte sur des données expérimentales, qu'elle ne crée pas, et que seule l'intuition lui fournit. Le rationnel est donc ici intimement mêlé à l'empirique.

Il demeure qu'en ce qui concerne la science, le premier souci de Kant a été de montrer qu'il existe des jugements synthétiques *a priori*. Or, le problème posé par la morale est strictement analogue.

De même qu'il est évident qu'il y a une connaissance scientifique, de même il est évident qu'il y a une conscience morale. Mais il n'est pas évident que les jugements de cette conscience morale sont des jugements synthétiques *a priori*.

On peut croire que la vertu n'est qu'un moyen pour parvenir au bonheur. On peut également croire que le sentiment du devoir résulte d'une sorte d'instinct divin qui nous dicte l'obligation. Nous avons vu, précisément, que Kant a admis longtemps de semblables points de vue. Il faut donc, ici encore, montrer qu'il y a un fait de la raison pratique. Il faut démontrer qu'il y a une raison pure pratique. D'où l'importance que prendra chez Kant l'analyse du fait moral, et son établissement en tant que fait de raison, tâche qui sera, avant tout, celle des *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

Ici, du reste, contrairement à ce qui se passe dans la science, le fait pourra être établi à l'état pur, hors de toute espèce d'expérience, puisque le jugement moral est tout à fait indépendant de l'expérience. Et c'est

pourquoi, alors que dans leurs jugements théoriques les hommes se trompent souvent, alors que les jugements théoriques sont si souvent entachés d'erreur, dans le cas des jugements moraux, le jugement, pense Kant, est toujours juste. Certes, beaucoup d'hommes n'accomplissent pas leur devoir. Mais Kant estime que le sentiment du devoir est universel, que tous les hommes connaissent leur devoir, et que la conscience morale est quasi infaillible. Nous avons étudié les sources de cette idée. La difficulté sera donc ici celle de l'application du jugement moral.

Donc, comme vous le voyez, malgré la différence de situation par rapport à l'expérience du jugement scientifique et du jugement moral, il y a un parallélisme absolu des deux problèmes critiques sur la question de fait. Et sur la question de droit, il en sera de même, elles se demandent toutes deux : comment ces jugements sont-ils possibles ?

Pourtant la question de la possibilité des jugements, et c'est par cette remarque que je terminerai, introduit une difficulté plus complexe. Car, sur la question d'existence, les deux Critiques de Kant sont parallèles, mais indépendantes l'une de l'autre. C'est d'une manière séparée que Kant établit qu'il y a un fait de raison en science et qu'il établit qu'il y a un fait de raison en morale. À propos de la question de la possibilité des jugements, au contraire, un élément nouveau s'introduit : celui de la subordination des deux Critiques.

En effet, la solution du problème moral dépend nécessairement de la solution du problème de la connaissance. Car la moralité est liée à la liberté. Or, dans la période de 1775 à 1780, Kant distingue, d'une

manière qui est peu nette, une liberté psychologique et une pure liberté morale, transcendantale comme il le dit. La liberté psychologique vient de ce que l'homme n'est pas soumis à la seule détermination fatale de ses mobiles affectifs, mais peut agir selon la connaissance intellectuelle qu'il prend de ses objets. Ce sera le cas, nous le verrons, dans l'impératif hypothétique. Mais il y a aussi, dit Kant, une liberté transcendantale, une liberté du moi considéré en son essence, qui apparaît par exemple, déclare Kant, de façon encore assez confuse, quand je dis « je pense », ou quand je dis « j'agis ».

Or, précisément, la *Critique de la raison pure* a examiné la possibilité de cette liberté-là. Elle a montré, tout d'abord, que si une telle liberté ne peut pas être prouvée, elle ne peut pas non plus être démonstrativement niée. L'antinomie de la raison pure a réservé à l'homme la possibilité d'une semblable liberté. Et la *Critique de la raison pure*, d'une façon plus générale, a montré que la science, si elle est illimitée en son domaine, n'est qu'un point de vue sur le monde, et que les lois qu'elle affirme n'ont de valeur que sur le plan de l'objet.

On peut donc admettre que l'homme, tout en appartenant au plan de l'expérience, et en étant en ce sens soumis à la causalité physique, celle des phénomènes qui se succèdent dans le temps, ait comme noumène, comme être intemporel, une causalité libre.

Certes, on ne peut démontrer spéculativement cette liberté transcendantale, mais on ne peut non plus la réfuter. On peut donc y croire. Et de même, on ne peut démontrer Dieu, ni le fait que l'âme de

l'homme est immortelle, mais on ne peut non plus les réfuter, on peut donc y croire.

En ce sens, les deux Critiques ne sont plus parallèles. Elles se subordonnent l'une à l'autre, puisque la *Critique de la raison pure* a opéré une tâche utile et nécessaire, dans le cadre de laquelle la réflexion morale de Kant va pouvoir s'exercer.

C'est pourquoi, dit Kant, j'ai dans ce domaine supprimé le savoir pour le remplacer par la foi.

Encore est-il qu'en 1781 nous n'avons, comme il le dit bien, qu'une foi, une espérance : c'est une sorte de cadre vide qu'il faudra remplir. Et c'est pourquoi Kant reprend cette question, la question qu'il avait posée en 1775 dans toute son étendue. Cette question, à laquelle il avait donné une solution provisoire, dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, en 1781, il voit la nécessité, après avoir résolu le problème de la connaissance, d'y réfléchir davantage, de la mettre véritablement au clair. C'est ce qu'il s'applique à faire, et c'est ce que nous allons étudier dans les prochaines leçons.

DEUXIÈME LEÇON

La doctrine kantienne de la bonne volonté

Dans la dernière leçon, nous avons vu à la suite de quelles réflexions, et aussi de quelles influences Kant était parvenu à sa position propre du problème moral. Et nous avons précisé le cadre de ce problème en étudiant rapidement le rapport des deux Critiques, la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique*. Nous allons aborder aujourd'hui l'étude du premier grand ouvrage moral de Kant : les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, en considérant la notion dont la première section de cet ouvrage est l'étude, celle de bonne volonté. Nous suivrons presque à la lettre le texte de Kant. Vous pouvez considérer, par conséquent, que ce cours sera le commentaire à peu près littéral de la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et portera sur la notion kantienne de bonne volonté, telle qu'elle est exposée dans cette première section.

Et, tout d'abord, rappelons le but de Kant. Kant veut établir le fait moral à titre de fait de raison. Autrement dit, il veut établir que le fait moral, de l'existence duquel, au sens que nous avons indiqué, personne ne doute, et que l'on peut découvrir en effet au sein de la conscience populaire, est effectivement un fait de raison. Cela ne veut pas dire, je le rappelle,

un fait d'expérience, car il demeure douteux qu'il y ait jamais eu un « acte » effectivement moral. Mais cela veut dire que le jugement moral, lequel est indéniable, manifeste en nous l'action même de la raison. Et cela revient à affirmer que le jugement moral est un jugement synthétique *a priori*.

Le moraliste, en ce sens, n'a rien à inventer, rien à ajouter à la conscience populaire. Le jugement moral s'y trouve. Il doit seulement dégager l'élément purement moral dans sa pureté, dans sa netteté spécifique, puis l'analyser et découvrir ses conditions *a priori*. C'est ainsi, ainsi seulement, que la morale pourra être fondée comme science de la raison pure. C'est ainsi que sera fondée une véritable métaphysique des mœurs, une pure philosophie morale, entièrement débarrassée de tout élément empirique emprunté à ce qui pourrait s'appeler psychologie, anthropologie, etc. Car la métaphysique, ne l'oubliez pas, est définie par Kant non, selon l'acception classique du terme, comme une science de l'être en soi, mais comme une science purement rationnelle *a priori*, sans aucun élément empirique. Tel est le sens kantien du mot métaphysique. Et, ce que Kant reproche à ses prédécesseurs, c'est précisément d'avoir mêlé sans cesse dans leurs études de morale ce qui est empirique et ce qui est rationnel.

Or, la première tâche de Kant, pour fonder cette pure philosophie morale, cette métaphysique des mœurs, c'est donc de lui donner un objet. C'est d'établir l'existence de l'objet de cette science. Il veut établir l'existence d'une raison pure pratique, laquelle sera l'objet de la philosophie morale.

C'est pourquoi le titre de l'ouvrage que nous appelons *Fondements de la métaphysique des mœurs* est : « Établissement d'un fondement, *Grundlegung*, pour la métaphysique des mœurs, *zur Metaphysik der Sitten* ». *Zur* contracte : *zu der*, et *zu* signifie : pour. Il faut établir un fondement pour la métaphysique des mœurs, c'est précisément établir que le fait moral existe comme fait de raison. Tel est donc le but de l'ouvrage. La préface l'indique nettement.

*
* *

Par quelle méthode Kant entreprend-il d'atteindre ce but ?

Dans les deux premières sections, cette méthode sera l'analyse. Analyse de quoi ? Non, certes, de la nature humaine, ce qui nous conduirait à une étude de psychologie, et réintroduirait cet élément empirique que nous voulons à tout prix éviter. Mais analyse du jugement commun des hommes en matière de morale.

On ne peut donc prétendre que, partant de la conscience populaire, de la conscience commune, Kant parte de l'expérience, comme on l'a pourtant dit souvent. Il part du seul jugement, il part du jugement moral lui-même. Il part de ce fait, unique et étrange, qu'est le jugement moral, fait qu'il veut précisément déterminer à titre de fait de raison.

On pourrait s'étonner en effet de voir que Kant, en parlant de sa méthode, ait parfois rapproché cette méthode d'autres méthodes qui ne lui ressemblent guère, et se soit comparé à Newton. Cela peut surprendre, la méthode de Newton n'aboutissant et ne

pouvant aboutir à fonder une quelconque métaphysique. Mais, ce qu'il faut comprendre, c'est que Kant peut très bien penser que sa méthode comme telle est analogue à celle de Newton. Si les résultats diffèrent de façon profonde, c'est dans la mesure où diffèrent non les méthodes d'analyse, mais leur objet. Ce qui diffère, c'est ce sur quoi porte l'analyse, le point de départ de l'analyse.

Newton part de la nature, et il trouve par analyse les principes de la nature. Kant part de ce qui n'est pas nature, de ce qui est jugement moral. Et c'est de ces jugements moraux, qui ne sont pas des faits de nature, qu'il va tenter de découvrir le principe, principe qui sera métaphysique, parce que le point de départ est déjà métaphysique, c'est-à-dire purement rationnel. Ce qu'il faut expliquer, ce n'est pas que les hommes soient moraux puisque nous ne savons pas s'ils le sont ; c'est qu'ils jugent moralement, c'est que leur « jugement » soit moral.

Les jugements moraux, en effet, sont indépendants de la nature et de toute expérience d'ordre sensible, de toute expérience nous mettant en face d'une tendance ou d'un désir. Ils ne portent pas sur ce qui est, mais sur ce qui doit être. Pour cette raison même, la méthode ne peut être d'analyse psychologique, ou simplement causale. Elle différera même de celle qu'emploiera plus tard Hegel, lorsqu'il voudra voir dans le fait moral un simple moment de la conscience, un simple moment de l'esprit ou de l'histoire, moment qui pourra se placer entre d'autres moments, et par conséquent se comprendre par des antécédents qui lui seront extérieurs.

Au contraire, la méthode de Kant est telle qu'elle ne considère jamais le jugement moral comme un fait. J'insiste encore là-dessus, puisque l'expression de fait de la raison est souvent l'objet de nombreux contresens. (Or si on fait un contresens au point de départ, on ne peut plus rien comprendre par la suite.) Quand on dit fait, on signifie généralement fait qui se situe dans le temps, et, par conséquent, que l'on peut comprendre par ce qui précède, c'est-à-dire par ce qui est cause. Or ici c'est fort différent. Expliquer un jugement par ses causes, c'est le tenir pour faux. Fonder un jugement comme vrai, comme valable, c'est, dès l'abord, reconnaître qu'il y a quelque chose en lui qui ne peut s'expliquer par des causes. C'est donc reconnaître que, comme jugement, et bien qu'en fait il se produise dans le temps et soit événement, il dépasse le temps et l'ordre de la causalité. C'est reconnaître que, comme jugement, il n'est pas un simple fait. Si l'on n'admet pas cela, on ruine toute prétention de la conscience humaine à la vérité, et c'est ce que fait l'explication psychologique.

Ce que veut montrer Kant, c'est donc que le jugement moral manifeste vraiment l'apparition au sein de l'expérience des hommes, d'une raison intemporelle qui seule peut fonder sa valeur. Le jugement moral est déjà métaphysique. C'est pourquoi, dans la première leçon, j'ai longtemps insisté sur l'idée, qui apparaît très tôt chez Kant, de l'identité de l'expérience morale et de l'expérience métaphysique. Kant affirme cette identité dès ses tout premiers écrits. Or une méthode psychologique, ou une méthode hégélienne (je ne les confonds en rien, mais, sur ce point, elles ont quelque chose de commun) tiennent précisément le jugement

moral, ou même le jugement tout court, pour un fait, au sens général de ce terme, au sens de fait d'expérience. Elles veulent découvrir, de ce fait, des causes ou des sources temporelles. L'analyse de Kant, au contraire, cherche non pas la cause, mais le fondement, *Grund*. Or le fondement n'est pas extérieur, si je peux dire, au jugement lui-même, il n'est pas extérieur à la conscience, il est en elle, il est impliqué par elle. Il est la condition de sa validité et de son sens, et c'est pourquoi il nous sera possible, en restant fidèle à la conscience morale, et en l'analysant, de découvrir la raison. Le fondement est le principe du jugement moral, il ne peut pas être considéré comme sa cause, ou son antécédent.

Par conséquent, Kant rompt ici avec tout ce qui est explication causale, et aussi avec tout ce qui est recherche d'une innéité morale. L'*a priori* n'est pas l'inné, comme Kant le dit souvent. La moralité ne peut se confondre avec une quelconque nature, et la psychologie n'aura à intervenir que beaucoup plus tard, quand il faudra appliquer cette morale que, pour l'instant, il faut seulement fonder.

C'est pour la même raison, et pour montrer qu'il ne part pas d'un fait, au sens expérimental de ce terme, que Kant, pour être plus clair, pour ne rien faire intervenir qui soit tiré de l'expérience, remplace la notion d'homme par la notion d'être raisonnable, être raisonnable étant un pur concept et s'appliquant non seulement aux hommes, mais à d'autres êtres raisonnables possibles, comme seraient, par exemple, les anges. Il va sans dire que Kant ne pose pas ici la question de savoir s'il y a en ce monde d'autres êtres raisonnables que les hommes. Et il demeure que le juge-

ment analysé sera, en fait, le jugement humain. Mais ce jugement ne sera jamais justifié par autre chose que lui, il révélera son propre principe de certitude : il apparaîtra donc comme le jugement d'un être seulement raisonnable.

Pourquoi, cependant, si la conscience populaire est absolument infaillible, si elle fait preuve, en ses jugements moraux, comme le dit Kant, d'une perspicacité que le philosophe ne peut ni corriger ni dépasser, pourquoi entreprendre de fonder une science pure de la morale, une métaphysique des mœurs ?

Il faut rappeler (et ces remarques générales seront utiles pour comprendre les textes que nous allons étudier), il faut rappeler qu'ici le but de Kant est beaucoup plus théorique que normatif.

Kant veut rendre compte du fait moral. Or, si la conscience commune suffit à juger du bien et du mal, et si elle est en ce sens quasi infaillible, elle ne sait pas discerner le principe de ses jugements. Il faut donc amener la conscience commune, non à mieux juger moralement, mais à mieux se connaître elle-même et à mieux comprendre ce qu'elle fait quand elle juge de façon morale.

Cela, du reste, même du point de vue de l'action, lui sera extrêmement utile. Car il faut rappeler que le jugement moral est, en fait, humain. C'est-à-dire qu'il apparaît toujours au sein d'une conscience où dominent de nombreuses inclinations sensibles. Or ces inclinations sensibles suscitent nécessairement de fausses opinions, qui tendent à ramener le devoir à la tendance, à l'inclination, et donc qui risquent de perdre le devoir lui-même. Kant est d'autant plus sensible à ce danger que, nous l'avons vu, il y a lui-

même longtemps succombé. Il a admis les systèmes de morale anglais : il a même un instant professé à leur suite une certaine morale large qu'il condamne maintenant.

Il est donc absolument nécessaire d'isoler l'élément moral, d'en découvrir la source, source dont Kant est à présent (depuis 1775, nous l'avons dit dans la dernière leçon) absolument convaincu qu'elle est rationnelle, et d'établir précisément que le fait moral est un fait de pure raison.

Et vous voyez comment ceci se situe par rapport à l'ensemble des préoccupations kantiennes. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant défendait la raison contre l'expérience : ainsi il établissait que l'empirisme de Hume ne pouvait expliquer la science. Mais il défendait aussi l'expérience contre la raison, ainsi quand il montrait que la pure métaphysique, établie en dehors de toute intuition sensible, est radicalement impossible.

Ici, son but est un peu différent. Il veut seulement défendre ce qui est raison comme ce qui est expérience, contre les possibles empiétements de l'expérience. La philosophie morale sera une philosophie rationnelle pure, séparée de tout élément empirique.

Cela dit, l'analyse qui va nous être présentée, et que nous allons suivre, ne saurait être tout à fait comprise si l'on ne songe qu'elle suppose chez Kant un double postulat, postulats que Kant n'a jamais très clairement explicités, mais qu'il prend sans cesse comme supposés en ses raisonnements.

Kant estime que toutes les facultés humaines se réduisent à deux, la faculté sensible, d'une part, la raison, de l'autre. Il estime, d'autre part, que la sensibi-

lité, si on la considère sur le plan moral, c'est-à-dire comme faculté des tendances et des désirs, se réduit à l'amour de soi, à l'égoïsme.

Pour certains des philosophes anglais dont Kant a longtemps suivi la doctrine, il y avait au contraire un sentiment spécifique, qui ne se réduisait ni à la pure raison ni au pur désir égoïste, et qui manifestait en nous le fait moral lui-même comme exigence purement désintéressée. Fait étrange, incompréhensible, si l'on veut. Mais enfin fait indéniable, selon ces moralistes.

Or Kant, depuis 1775 du moins, n'envisage plus cette hypothèse. Dès lors il sera nécessairement conduit à expliquer la bonne volonté par la seule raison, à ramener la bonne volonté à la raison.

Si j'insiste là-dessus, avant même de commenter le texte, c'est que, à ceux de vous qui le liraient avec beaucoup de soin, il pourrait paraître que finalement, dans le texte de la première section, Kant ne donne aucun véritable argument. Ou plutôt que, à les voir de près, toutes les preuves qu'il donne reviennent toujours à dire que, puisque la bonne volonté ne s'explique pas par l'égoïsme, elle s'explique par la raison. Une troisième hypothèse n'est jamais envisagée.

Ceci suppose bien, comme nous l'avons dit, ce double cadre dans lequel Kant raisonne et pense, à savoir que toute sensibilité est égoïste, et que, en dehors de ce qui est sensible, il ne reste que ce qui est pure raison.

Ayant indiqué le but, la méthode et les différents postulats de Kant, j'aborde maintenant le texte lui-même.

*
* *

Au début du texte, Kant ne parle pas d'une nière explicite de son assimilation entre bonne volonté et volonté rationnelle. Il dit seulement vouloir analyser le fait moral pour en dégager le principe, et il prend, si je peux dire, ce fait moral dans la conscience globale qui nous le révèle. Il suit donc purement et simplement l'évidence de la conscience commune. Cette conscience commune suffit à établir une vérité fondamentale, c'est que la seule chose bonne en soi et sans restriction, c'est la bonne volonté.

Nous atteignons par conséquent d'emblée un absolu, et un absolu dont nous allons voir par la suite l'importance, mais qui n'est l'objet d'aucune discussion ni d'aucune démonstration.

Kant estime que si tout homme s'interroge sincèrement, il découvrira en lui ce fait moral, il trouvera en lui le jugement moral. Et s'il se demande quel est l'objet de ce jugement moral, s'il se demande ce qui est vraiment bon, il répondra que rien n'est bon en ce monde, si ce n'est une bonne volonté.

En effet, la bonne volonté ne peut être référée à aucun critère extérieur à elle. Elle est le principe que la conscience commune prend toujours comme règle, comme norme, quand elle veut juger les actes humains, quand elle veut les juger d'une façon morale, s'entend. Et tout le reste, pour être jugé de façon morale, doit lui être référé. C'est le cas pour les talents de l'esprit, pour les dons de la fortune ; c'est même le cas pour les qualités d'âme. Et ceci est beaucoup plus grave, car, pour les talents de l'esprit, pour les dons de la fortune, tout le monde accordera volontiers qu'ils ne sont pas spécifiquement moraux, et qu'on peut faire, soit de son intelligence, soit de sa

fortune, un bon ou un mauvais usage. Mais, selon Kant, il en est de même pour ces vertus dont les moralistes anciens faisaient l'essence même de la vie morale, la modération dans les émotions ou dans les passions, l'empire sur soi-même. Même ces vertus ne sont pas morales en soi.

En effet, la modération dans les émotions ou dans les passions, l'empire sur soi-même, le courage peuvent être mis au service du mal. Je peux, par exemple, être maître de moi dans le crime ; je peux mener une vie scélérate en usant de semblables qualités d'âme. Tout peut donc prêter à un mauvais emploi, tout est donc relatif à une fin. Et si l'on cherche une fin absolument bonne, on ne peut la trouver en dehors de la bonne volonté. Ne peut être vraiment bon que ce qui l'est par soi, et c'est le cas de la seule bonne volonté.

Or, qu'est la bonne volonté ? Elle se définit, dit d'abord Kant, suivant toujours en ceci la seule évidence de la conscience populaire et commune, par la seule bonté de notre disposition interne, indépendamment de toute considération de l'utilité des buts. Même si la bonne volonté échoue, elle demeure totalement bonne.

Ici, avant d'aller plus loin, il faut éviter un contresens souvent commis. Il ne faut pas croire, comme on l'a prétendu, que Kant estime que les actes accomplis n'ont aucune espèce d'importance, et que seule l'intention compte. Vous savez qu'on a, sur ce point, présenté à la morale de Kant un certain nombre de reproches, disant par exemple que le kantisme « a les mains pures mais qu'il n'a pas de mains ». Cette phrase, hélas célèbre, témoigne d'une incompréhension radicale du kantisme.

Kant déclare explicitement, dans le texte même que je commente : « J'entends par bonne volonté, non le simple souhait, mais l'emploi de tous les moyens en notre pouvoir. »

Donc la bonne volonté n'est pas pure velléité, elle tend de toutes ses forces à la réalisation de l'acte. Elle n'a de sens que si elle fait tout ce qu'elle peut pour que l'acte vers lequel elle tend se réalise.

Que veut donc dire Kant ? Il veut dire tout simplement que la réalisation de l'acte peut être empêchée par des circonstances extérieures, totalement indépendantes de la bonne volonté elle-même. C'est seulement quand il en est vraiment ainsi que la bonne volonté peut être séparée de son résultat.

Autrement dit, la supposition faite par Kant d'un échec de la bonne volonté, et le maintien, même dans le cas de cet échec, de la valeur absolue de la bonne volonté comme telle, ne nous introduisent en rien dans une morale de la simple velléité, dans une morale de la facilité. Cette supposition d'un échec de la bonne volonté, dû à des circonstances extérieures, n'est qu'une méthode d'analyse destinée à nous montrer que la valeur morale réside dans la seule intention. Et la preuve qu'en donne Kant, c'est une preuve que chacun de nous peut trouver dans sa propre conscience.

Il est bien évident, en effet, que si quelqu'un a fait tout ce qu'il a pu, mais je dis bien s'il a fait tout ce qu'il a pu (l'intention ne peut être ici qu'une ferme intention, c'est une intention tendue vers l'action), si quelqu'un a fait tout ce qu'il a pu, et si, ayant fait tout ce qu'il a pu, il échoue pour des raisons externes, parce qu'une force plus grande que la sienne s'est, au

dernier moment, opposée à lui, il est bien évident que la valeur morale de son acte demeure intacte, et que, sur un plan purement moral, cet homme est aussi inattaquable que s'il avait réussi.

Il faut reconnaître pourtant que tout n'est pas réglé par là, et qu'une certaine obscurité demeure. En effet, la bonne volonté, vient de nous dire Kant, est liée à l'emploi de tous les moyens en notre pouvoir. Faut-il en conclure que la réflexion sur ces moyens, qui est une réflexion intellectuelle et théorique, qui va choisir le moyen le meilleur, le plus efficace, faut-il conclure que cette réflexion fait partie de l'action morale ? Et n'allons-nous pas, en ce cas, retomber dans une morale utilitaire, dans une morale intellectuelle du calcul, que Kant veut évidemment éviter ? À n'en pas douter, selon Kant, il faut réfléchir au meilleur moyen d'arriver à son but. Une bonne volonté légère ne serait pas une bonne volonté, puisqu'une bonne volonté légère ne serait pas telle que l'on puisse dire qu'elle a mis en œuvre tous les moyens en son pouvoir. Il est bien évident, si j'ai une bonne intention, que je ne dois pas me lancer en aveugle dans une action hasardée. Je dois penser aux moyens, je dois penser à ce qui peut me faire obstacle.

Qu'est-ce donc que Kant veut dire ? Il veut signifier que, étant acquis, une fois encore, que la bonne volonté comporte l'étude et le choix des moyens les meilleurs, la moralité ne consiste pas, comme telle, dans l'intelligence plus ou moins grande avec laquelle tel ou tel homme va pouvoir choisir ses moyens. Elle ne consiste pas dans la découverte ou la réussite, mais dans l'intention Là encore, la séparation doit être radicale, dans le jugement moral, entre l'intention

bonne d'une part, et d'autre part l'habileté, la prudence, l'intelligence avec laquelle je vais pouvoir inventer les moyens d'arriver à mon but. Kant pense, avec Jean-Jacques Rousseau, nous l'avons vu, que la moralité ne consiste en rien dans l'étendue de nos connaissances, mais dans la simple pureté du cœur.

Kant rejette donc à la fois l'idée de Malebranche pour lequel la vertu, c'est la conformité à un ordre de perfection intuitivement aperçu par notre raison, et l'idée utilitariste, pour laquelle elle met en jeu quelque calcul de l'utile.

La volonté ne peut être moralement rapportée qu'à sa disposition interne. Rien en morale, voilà ce que veut dire Kant, ne doit dépendre d'autre chose que du pur vouloir.

Or les conditions externes, aussi bien que le degré de notre propre intelligence calculatrice, intelligence qui varie selon les hommes, intelligence qui est plus ou moins bien douée, ne dépendent pas du vouloir. La perfection morale n'est donc pas l'excellence objective de notre conduite, chère aux moralistes grecs ; elle se réduit à celle de la bonne volonté.

*
* *

À partir de là, le texte de Kant, jusque-là fort clair, devient assez obscur. Tout ce que Kant a dit précédemment de la bonne volonté est en effet tout à fait conforme à la conscience populaire, je crois qu'il le faut accorder. Et il me semble que tout homme sincère, s'il consulte sa propre conscience, ne peut que donner raison à Kant.

Mais tout d'un coup, dans une phrase incidente du reste, Kant nous parle de « l'intention dans laquelle la nature a institué la raison comme directrice de notre volonté ». C'est là que nous nous apercevons que la bonne volonté dont on nous parle depuis un moment n'est pour Kant pas autre chose que la volonté raisonnable, que la volonté soumise à la loi de la seule raison.

Or, je vous l'ai fait remarquer, dans le début de la première section, rien ne l'indique. Nous aurions très bien pu suivre Kant et admettre tout ce qu'il nous disait, nous aurions très bien pu, devant cette description parfaite que Kant nous faisait du fait moral, tenir ce fait moral, tel qu'il nous était donné, pour quelque effet de la grâce divine, ou, comme le pensaient certains philosophes écossais, de quelque sentiment spécial par lequel l'homme serait capable d'actions désintéressées.

Or il est clair que, tout d'un coup, Kant, qui semblait suivre la conscience commune, et qui la suivait en effet pas à pas, sans rien dire de plus qu'elle-même, la dépasse. Et, de l'évidence de la valeur suprême de la bonne volonté, il passe à l'interprétation de cette évidence.

Tout d'un coup, il nous dit, non pas seulement que la bonne volonté, c'est le bien en soi, mais que la bonne volonté, c'est la raison. Or, il croit pouvoir opérer ce saut au nom des postulats que je vous signalais tout à l'heure. Pour lui, en effet, il n'y a rien d'autre en l'homme qu'une sensibilité égoïste, d'une part, et d'un autre côté la raison. Si donc la bonne volonté n'a rien à faire avec une sensibilité égoïste, elle est pure raison. Mais je n'ai pas besoin de dire qu'ici

l'argument paraît beaucoup moins clair, et qu'il faut y regarder de beaucoup plus près.

Qu'est-ce qui permet en effet de passer de la notion de bonne volonté à la notion de volonté pure raison ? En réalité, l'analyse de Kant anticipe sur bien des considérations qui seront reprises par la suite, et que voici.

L'action morale ne saurait tirer sa valeur de son but, mais seulement de son principe. Or (et cette transition n'est pas, ici, clairement marquée), une inclination ne peut se définir que par rapport à un but. Désirer, c'est toujours désirer quelque chose.

Il y a ici une affirmation employée sans être explicitée, selon laquelle qui dit but dit inclination, et qui dit inclination dit but. Un désir, c'est toujours le désir de quelque chose. Un désir, c'est une inclination matérielle, il n'a de sens que par son but. Puisque donc il a été montré que la valeur de la bonne volonté ne vient pas de son but, il a été *ipso facto* démontré que le principe de la bonne volonté morale ne peut pas être l'inclination ; il ne peut donc être que la pure raison. Et c'est pourquoi, nous le comprendrions mieux par la suite, il ne peut être qu'un principe formel (nous consacrerons toute une leçon à ce sujet), non un principe matériel.

Mais Kant, au moment du texte où nous sommes arrivés, n'introduit pas de façon explicite un semblable raisonnement. Bien plutôt, il semble s'étonner, d'abord, de cette idée qu'il a lui-même mise en avant, d'une valeur absolue de la bonne volonté. Il se demande si elle n'est pas illusoire. Et, pour justifier une semblable idée, il a recours à un raisonnement

indirect, assez curieux, qu'il nous faut examiner maintenant.

Il est, à vrai dire, assez étrange qu'au lieu de présenter l'argument qu'il suppose, et qui se situe dans la logique de sa philosophie, Kant dévie tout d'un coup, ouvre une sorte de parenthèse, et donne un argument indirect, à la place de l'argument direct, qui aurait été, à mon sens du moins, beaucoup plus convaincant. Nous tenterons d'en découvrir les raisons.

Cet argument indirect va être tiré de l'idée de finalité, chose d'autant plus étrange que cette idée n'est alors nullement fondée par Kant, et qu'elle demeure hypothétique, au moment de la recherche où nous sommes placés.

Pourquoi Kant agit-il ainsi ? De toute évidence parce qu'il veut convaincre, et parce qu'il se trouve dans un climat intellectuel où cette idée de fin inspire l'objection qu'il attend de tous, qu'on ne va pas manquer de lui faire, qu'on n'a pas manqué de lui faire, et à laquelle il veut absolument répondre.

Kant sait bien en effet qu'on admettra volontiers avec lui que la volonté bonne est un bien, et même le bien suprême. Il est clair aussi que l'on admettra volontiers avec lui que l'action volontaire est une action raisonnable. L'action volontaire, c'est l'action soumise à la raison : voilà un point que la plupart des philosophes accordent. Ce qui, en revanche, n'est pas admis, c'est l'idée que la raison trouve sa fin et son but en elle-même, dans la bonne volonté. Voilà ce qui, aux yeux de la philosophie du temps (et non seulement de la philosophie du temps, mais de toute philosophie peut-être) risque de faire scandale.

Que peut signifier : une raison qui a sa fin en soi, une volonté qui a sa fin en soi ? Comprenons la difficulté. Je vous disais tout à l'heure que désirer, c'est toujours désirer quelque chose. Cela va de soi. Mais est-ce qu'on ne pourrait pas répondre à Kant : vouloir, c'est aussi toujours vouloir quelque chose. Qu'est-ce que vouloir, si je ne veux pas quelque chose ? Peut-on, dès lors, définir une volonté quelconque indépendamment de sa fin ?

La volonté se définit par rapport à ce qu'on veut. Mais la raison n'est-elle pas alors précisément un moyen au service de la volonté ? Or, la fin de la volonté, c'est le bonheur. Du moins, c'est ce qu'on admet à ce moment-là, et, du reste, de façon classique. La fin de toute volonté, de toute morale, n'est-elle donc pas le bonheur ?

Sur ce point, il y a une sorte d'accord universel entre les différents auteurs de systèmes de morale, qu'ils soient platoniciens, malebranchistes, utilitaristes. À l'époque même de Kant, cette idée de bonheur est essentielle. Il y a énormément de textes et d'ouvrages qui paraissent sur le bonheur. On pense, d'une façon générale, que l'avènement du bonheur des hommes est proche, et que c'est la science, c'est-à-dire la raison, la raison appliquée, la raison technique, qui va être la source de ce bonheur. Il s'agit pour l'homme d'être heureux, et le développement des sciences conduira l'humanité au bonheur. Kant sent que, sur ce point, la partie va être dure. Jusqu'à maintenant, il a suivi une conscience populaire qui lui donnait raison. Ici, il se trouve au contraire en opposition avec une conscience qui n'est peut-être pas populaire,

mais qui est en tout cas fort répandue en son siècle, celle de la philosophie des lumières elle-même.

Or, à cette idée, il veut encore opposer son évidence à lui, cette évidence qui est celle de la conscience morale comme telle, cette évidence selon laquelle l'absolu est là, et là seulement.

Dès lors, pour vaincre son adversaire supposé, Kant admet le naturalisme implicite propre aux théories de ses contradicteurs. Il accorde un certain naturalisme hypothétique, qui rend ce texte des *Fondements de la métaphysique des mœurs* tellement obscur. Car on se demande sur quoi raisonne Kant. Il parle de nature, de finalité, de providence. Or il n'a rien démontré de semblable. Nous ne savons pas s'il y a une nature, une finalité. Il faut donc examiner de très près ce que dit Kant. Nous y découvrirons, en fait, deux idées successives.

Il y a d'abord un argument purement hypothétique, c'est le suivant : si la nature, la providence, n'avait voulu que notre bonheur, il lui aurait été facile de l'assurer sans avoir recours à notre raison, c'est-à-dire par l'instinct. Il faut bien comprendre cette première partie du raisonnement de Kant, qui n'est pas, comme on l'a dit souvent, un éloge de l'instinct. Il n'y a aucun éloge de l'instinct dans cette première partie du texte. Kant dit seulement : on peut concevoir un monde où l'instinct serait infaillible. Il ne dit pas qu'il l'est. Il dit qu'on peut concevoir un monde où il le serait. En un tel monde, nous n'aurions pas besoin de raison pour agir, même d'une manière technique. L'instinct, en effet, c'est l'adaptation des moyens à des fins. En un tel monde, par conséquent, la nature fixerait les fins, et nous donnerait un instinct technique-

ment adapté à ces fins, susceptible de les produire. Par conséquent, nous agirions à coup sûr et, si la nature le voulait, nous serions heureux.

Or, dans notre monde à nous (toute réserve faite sur la valeur de l'instinct, j'insiste là-dessus puisque le premier argument de Kant ne met pas en jeu la valeur de l'instinct), dans notre monde, nous avons pour agir, non seulement des instincts, mais la raison, la raison pratique au sens général. La raison pratique est la raison appliquée à l'action : Kant ne parle pas encore de la raison pure pratique. Il s'agit de la raison pratique comprenant la raison technique. Pourquoi possédons-nous cette raison technicienne ? En vue du bonheur ? Non, puisque le bonheur pourrait être assuré par le seul instinct. Et il pourrait l'être, puisque la nature aurait pu faire un monde où l'instinct, à coup sûr, nous aurait assuré le bonheur, sans aucune espèce de choix, sans aucune espèce d'hésitation et de réflexion. Puisque donc la nature n'a pas créé ce monde, et puisqu'elle nous a donné la raison, la raison a une autre fin que le seul bonheur. Voilà le premier argument de Kant. Et cet argument nous ramène à l'expérience dont Kant était parti. La bonne volonté nous révèle précisément, dans l'expérience intime de sa valeur, la véritable destination de notre raison, laquelle est morale.

Mais à cet argument, qui est purement hypothétique, vous le voyez, qui ne dit pas du tout que dans notre monde l'instinct vaille mieux que la raison (il dit seulement que, si la nature avait voulu réaliser le bonheur, l'instinct aurait pu y suffire), à cet argument se joignent d'autres considérations, tirées, celles-là, du « fait », c'est-à-dire de ce qui se passe en notre monde.

Ici intervient l'idée selon laquelle la raison, loin de nous aider à atteindre le bonheur, nous en éloigne bien plutôt. Le raisonnement, en ceci, est autre, et le tort de Kant est peut-être de confondre ces deux arguments et de les juxtaposer.

Si la raison, déclare Kant, nous avait été donnée pour atteindre le bonheur, la finalité de la nature serait en échec, puisque l'instinct — et, cette fois-ci, il s'agit de l'instinct tel qu'il existe en fait —, l'instinct avertit l'homme des moyens d'être heureux, bien mieux que la raison. Dès que la raison s'occupe de nos besoins, elle les multiplie, les aggrave, elle nous rend malheureux. C'est donc qu'elle nous a été donnée pour une autre fin, à savoir pour que notre volonté soit bonne en elle-même.

Ce second argument est beaucoup moins solide, et l'on peut s'étonner de voir Kant faire si bon marché des idées à la mode en son siècle, selon lesquelles, précisément, la raison et les sciences qui en émanent assureront à l'homme la domination du monde et le bonheur.

On peut s'étonner surtout de voir Kant préférer à la raison l'instinct. Car, enfin, on peut accorder que la raison ne soit pas bien faite pour nous rendre heureux. Mais l'instinct, dont on peut penser qu'il est chez l'homme si faible, si infirme, si aveugle, l'instinct qui est sujet à tellement d'erreurs, nous conduit-il plus sûrement au bonheur ? L'instinct de fait est-il un guide plus sûr vers le bonheur que notre raison ?

Il y a, en vérité, dans ce second argument, plusieurs idées à distinguer encore. La première, c'est que la raison est liée à la conscience, qui peut être source de malheur. Lorsqu'en effet je prends cons-

cience de moi, lorsque je prends conscience de mon rapport avec le monde, cela m'inquiète et me sépare du bonheur, ce que sans doute l'instinct n'aurait pas fait.

Deuxième idée, plus contestable à mon avis, celle de la méfiance envers la raison, et de la confiance accordée à l'instinct, et à sa supériorité sur la raison. Cela, c'est une idée acquise. Elle vient de Jean-Jacques Rousseau, vous l'avez tous compris. Et Kant reprend, bien sommairement et bien vite, l'opinion que la raison — et tout ce qui en émane, la civilisation, les sciences, les techniques — nous éloigne d'un bonheur que nous donnerait plus aisément une vie naturelle et facile. Cela, c'est le côté « bergerie », si je peux dire, qui, en ce siècle, domine pas mal d'esprits.

Kant avoue donc sa misologie, confesse qu'il y a en lui une certaine haine de la raison. Il dénonce cette haine chez d'autres philosophes. Il y voit la preuve de la déception qu'ils éprouvent, constate que tous ceux qui se consacrent à l'étude ne se sentent pas vraiment heureux, et pense qu'une vie plus naturelle et plus simple leur donnerait ce bonheur que la raison leur refuse. Et, à cela, il joint l'idée que, à l'échelle sociale, cette raison, dans la mesure où elle construit une civilisation technique, éloigne l'homme du bonheur.

Enfin, il y a encore, dans le texte, une autre idée, qui est, je pense, la plus forte des trois, et qui mérite qu'on s'y arrête davantage. Cette idée, qui soutient tout le reste, se manifeste par le retour permanent, comme à une norme, à cette bonne volonté, à cette authentique expérience morale que fait Kant, à la suite de la conscience commune. Il y a ici une sorte de

contact avec l'absolu, présent dans le jugement, moral.

Le bien que révèle ce jugement est un absolu. Or cela suffit. S'il est un absolu, il ne peut être référé à aucun autre, à aucun but extérieur, à aucun but capable de degrés, à aucun but susceptible de variations selon les appréciations personnelles des hommes. Or tel serait le cas du bonheur.

Qu'est-ce que le bonheur en effet ? Tous les hommes veulent le bonheur. Les moralistes anciens parlent du bonheur ; les moralistes utilitaires parlent du bonheur. Mais qu'est-ce que le bonheur, et qui peut dire ce qu'est le bonheur ? Nous ne savons pas ce que c'est que le bonheur, et chacun se fait du bonheur une idée variable et différente.

En revanche, nous savons que nul bien ne peut être supérieur à la bonne volonté. Celle-ci se révèle d'un coup, avec une valeur inconditionnée, et cela suffit.

Je disais que cette idée est la plus forte des trois. Mais est-elle vraiment une idée ? Il s'agit plutôt de la confrontation, et comme du heurt, entre une expérience proprement métaphysique, qui nous paraît essentielle, et un rêve de bonheur, qui n'est pas une expérience, qui n'est pas une vérité, mais qui n'est qu'une idée, qu'une opinion, qu'un espoir conçu. D'une part, un rêve, celui de la philosophie des lumières, selon laquelle l'humanité va être heureuse, sans qu'on sache très bien en quoi consiste ce bonheur. D'autre part, une évidence certaine, par laquelle je saisis que la bonne volonté est bonne en soi.

La confrontation de ces deux expériences, ou plutôt la confrontation de ce qui, d'une part, est pro-

prement expérience métaphysique, d'autre part, d'une opinion subjective sur l'avenir du monde, se traduit par le triomphe immédiat de ce qui est vraiment expérience, et par conséquent de la bonne volonté.

De cela résulte quelque chose d'extrêmement important, c'est que la raison est sa propre fin, et qu'elle ne peut pas avoir de fin en dehors d'elle-même.

*
* *

Et ceci nous conduit, par opposition même à l'idée du bonheur, à celle de devoir. Cette idée de devoir, telle qu'elle apparaît ici (nous aurons, bien entendu, à revenir sur cette idée) n'est pas comme telle une idée nouvelle dans le développement ; elle n'est, une fois encore, que celle de bonne volonté.

Pourtant, dans l'idée de devoir, l'idée de bonne volonté est jointe, dit Kant, « à celle de certaines limites et de certains obstacles subjectifs ». Autrement dit, le devoir considéré ici n'est pas, d'une manière générale, la soumission à la loi qui est le propre de toute bonne volonté, même d'une volonté sainte. Car toute bonne volonté, même si elle est sainte, même si elle est suprahumaine, est soumise à l'obligation morale. Le devoir, tel qu'il apparaît ici, c'est au contraire le devoir humain. C'est le devoir qui traduit, non pas simplement la présence d'une loi, mais le heurt entre la bonne volonté et les tendances.

Pourquoi donc, à ce point de son développement, Kant fait-il appel au devoir ? Pourquoi cette notion nouvelle ? Pour préciser, encore et seulement, la

notion de bonne volonté par l'analyse. Pour distinguer l'action qui est faite seulement conformément au devoir, et celle, seule morale, qui est faite par devoir. En ceci, il est donc seulement question de mettre mieux en lumière le caractère véritable de la bonne volonté.

Pour cela, Kant distingue un certain nombre d'actions.

— D'abord, les actions contraires au devoir. Là ne se pose aucune question.

— Deuxièmement, les actions conformes au devoir, mais accomplies sans aucune inclination immédiate. Il est assez facile, dans ce cas, dit Kant, de décider si l'action a été accomplie par devoir, ou seulement selon un intérêt égoïste.

Kant prend ici un exemple. Soit un marchand honnête, un marchand qui fait payer le même prix à une personne avertie et à un enfant. Ce marchand a-t-il agi par devoir, ou par simple intérêt, par un simple calcul égoïste ? Pour le savoir, ce n'est pas difficile ; et cela précisément parce que l'action conforme au devoir est ici accomplie sans aucune inclination immédiate. Il y a donc une hypothèse qui est complètement écartée, c'est que ce marchand aime ses clients, et que ce soit par amour pour ses clients qu'il soit honnête. Cette hypothèse ne vient pas à l'esprit. Et, par conséquent, il ne reste plus en présence que deux hypothèses : celle de l'intérêt, d'une part, celle du devoir, de l'autre. Or il est bien évident que la volonté n'est bonne que si elle est volonté d'agir par devoir, et non seulement conformément au devoir, la conformité au devoir pouvant résulter d'un calcul intéressé.

On sait pourtant que Kant déclara ailleurs que nous ne sommes jamais certains d'agir par devoir. Comment peut-il donc prétendre qu'il soit facile de distinguer ici si l'action a été accomplie par devoir ou par intérêt ? Pour qui cela est-il facile ? En vérité, l'exemple qu'il donne tourne de façon singulière, et dément ses prémisses. L'hypothèse de l'amour du marchand pour ses clients une fois écartée, Kant, au lieu de nous laisser effectivement le choix entre les deux autres hypothèses, conclut que le marchand n'a pu agir que par intérêt. Le raisonnement est donc peu satisfaisant : en fait, l'hypothèse de la bonne volonté est éliminée sans avoir été un seul instant vraiment examinée.

En troisième lieu, et c'est dans ce cas que Kant accorde que la distinction va être difficile, il y a des actions conformes au devoir, auxquelles nous sommes par ailleurs amenés, inclinés par un penchant immédiat. C'est là qu'il est difficile de distinguer l'action qui est seulement faite conformément au devoir, et qui n'a de ce fait aucune valeur morale, et l'action faite par devoir qui sera seule morale.

Les exemples pris par Kant pour illustrer ce troisième cas ont donné lieu à des contresens nombreux. On dit que Kant estimait qu'il était immoral, ou en tout cas moralement indifférent, de conserver sa vie, de faire du bien à ses amis ou de conserver son bonheur. On a dit que, selon Kant, l'action ne pouvait être l'objet d'une bonne volonté que si elle s'opposait à l'inclination. Tout cela est faux.

Kant affirme de la façon la plus claire que conserver sa vie, faire du bien à ses amis, et même conserver son propre bonheur est objet de devoir. Et il ne dit

jamais que la bonne volonté se perd quand elle va dans le sens de la tendance. Il remarque seulement que, dans le cas où elle va dans le sens de la tendance, nous ne pourrons jamais savoir, ou il nous sera très difficile de savoir, si elle émane de la bonne volonté, ou non. Car les actes moraux comme conserver sa vie, assurer son bonheur, ne sont vraiment moraux que s'ils sont faits par pur devoir. Or, dans tous les cas où ils sont commandés, outre le devoir, par l'inclination, il est difficile, sinon impossible, de savoir s'ils mettent en jeu ou non la bonne volonté.

Le but de Kant est donc ici, comme toujours, de pure analyse théorique. Il est de distinguer le devoir de l'inclination qui lui est conforme. Il est d'établir que la maxime morale ne peut emprunter ses mobiles à ce qui est en nous désir, à ce qui est en nous sensibilité. Le mobile moral ne peut être, comme tel, découvert que dans une volonté exempte d'inclination. L'inclination peut être bonne, sympathique, altruiste. Elle est, comme telle, hors de la réalité morale. Et nous revenons toujours à l'idée que la bonne volonté ne peut être que la raison elle-même. Mais, en ceci, le rigorisme kantien est surtout dû aux nécessités de l'analyse. Kant n'a pas pour but de montrer que la bonne volonté n'est bonne que si elle s'oppose à nos tendances, mais il a pour but de montrer que nous ne serions sûrs d'avoir une bonne volonté que si elle pouvait être tout à fait séparée de l'inclination. Dans tous les autres cas, en effet, il y a doute.

Je reconnais, du reste, que Kant tend aussi au rigorisme moral, que son texte n'est pas toujours clair, que souvent Kant semble faire du caractère qui permet d'être certain que nous sommes en présence

de la bonne volonté un caractère constitutif de la bonne volonté elle-même. Il le faut avouer : ses formules ne sont pas toujours très strictes et, sous le rigorisme d'analyse, apparaît souvent le rigorisme d'intention que, si souvent, on lui a reproché.

Si, cependant, on prend le texte dans son ensemble, on devra reconnaître qu'il n'est pas normatif, que ce n'est pas un texte qui condamne toute action qui ne serait pas faite à contrecœur. C'est un texte d'analyse. Il s'agit simplement, je le répète, d'isoler le fait moral à titre de fait de raison.

*
* *

À la fin de la première section, Kant indique quelques conséquences de ce qu'il a dit, conséquences que je vais simplement énumérer, sans les commenter, puisqu'elles seront l'objet des leçons qui vont suivre.

Tout d'abord, première conséquence de ce qui a été dit : le formalisme. Les règles de la bonne volonté ne peuvent être qu'*a priori*. Or seule la forme du commandement, c'est-à-dire l'universalité de la loi peut répondre à cette condition.

Deuxièmement : le devoir est la nécessité d'accomplir l'action par pur respect pour la loi. Il faut donc que nous éprouvions le respect comme un sentiment, et pourtant qu'il ne soit pas une inclination, c'est-à-dire qu'il résulte de la loi morale elle-même. On ne peut avoir de respect pour la matière ou le but de l'action, pour l'effet de la volonté. On ne peut respecter que ce qui est à la source et au principe de l'action.

Troisièmement : la raison n'est pas nécessaire pour agir selon un but, puisque l'instinct y réussit. Mais elle est nécessaire pour qu'un principe puisse être « représenté » dans la conscience du sujet. Elle est nécessaire pour qu'un être puisse agir selon la représentation de la loi. La raison est donc la condition de la bonne volonté et de la dignité de l'homme, en ce sens nouveau que la bonne volonté n'est possible que chez un être qui se représente la loi elle-même, et qui fait de cette représentation le principe unique de sa détermination.

Enfin, toute action a une certaine maxime, c'est-à-dire une formule dans laquelle se résume la règle dont elle est l'application. La maxime de l'action morale, étant rationnelle, se reconnaît à ce qu'elle peut être universalisée sans aucune contradiction. Il ne s'agit plus ici, comme chez Aristote, d'une universalité spécifique, qui coïnciderait avec une vertu fonctionnelle. Il s'agit d'une universalité formelle, liée à une volonté qui est en nous le signe de la raison pratique.

Toutes ces conséquences seront par la suite reprises, développées, fondées. Mais tel n'est pas l'objet de cette première section. Cette première section se borne, selon son titre, à effectuer le « passage de la connaissance morale de la raison populaire à la connaissance philosophique ».

Comment l'a-t-elle fait ? Elle a considéré le jugement moral tel qu'il est donné dans la conscience populaire, et elle l'a établi comme fait de raison, en s'appuyant toujours sur l'évidence morale elle-même. C'est pourquoi, à y bien regarder, cette évidence morale est finalement le seul argument qui soit donné.

Elle est, en tout cas, ce à partir de quoi tous les arguments, ou les pseudo-arguments, ou les apparences d'arguments prennent leur sens. Tout le reste ne sert qu'à mettre cette évidence en lumière. C'est pourquoi l'argumentation peut, dans cette première section, paraître à la fois sommaire et forte, selon la façon dont on la prend. Sommaire, si on la prend d'une manière dialectique, car, nous l'avons vu, en ce sens, il faudra la ramener à certains postulats discutables : séparation, en nous, de ce qui est sensibilité et de ce qui est raison, etc. Forte, en ce sens que nous sommes bien devant un fait qu'aucune psychologie, aucune anthropologie, aucune histoire ne peut vraiment expliquer, à savoir : le fait moral. Quels que soient les buts de nos actions, quel que soit le monde dans lequel nous sommes pris, quelles que soient nos réussites, quels que soient nos échecs, tous les hommes savent que celui qui a agi selon sa bonne volonté a une valeur qui ne peut être ramenée à aucune autre, ni à celle de l'excellence de sa conduite, ni à celle du bonheur, ni à celle de la victoire ou de la réussite.

Il y a là une valeur unique, une évidence que tous ceux qui veulent rendre compte de l'activité de l'homme par ses fins et par ses buts ne peuvent pas comprendre. Nous atteignons un véritable absolu, l'absolu moral, et, cet absolu, la conscience de tout homme le contient. C'est pourquoi il ne peut pas être expliqué, il ne peut pas être réduit, il ne peut pas être introduit dans un système, quel que soit ce système. Il ne peut qu'être pris pour ce qu'il est.

Nous découvrons ainsi, au-dessus d'une raison théorique, au-dessus de la raison finaliste, une autre raison ou plutôt un autre aspect de la raison. Nous

comprenons que la raison est supérieure au monde de l'expérience et par conséquent, à proprement parler, qu'elle est métaphysique. Ainsi l'analyse sépare le bien moral de la fonction et de la finalité de l'activité humaine ; elle révèle que la raison n'est pas seulement principe d'ordre et d'harmonie ; elle la distingue de la nature ; elle l'établit déjà comme pure raison pratique.

TROISIÈME LEÇON

Les impératifs et le concept d'impératif catégorique

Nous allons parler aujourd'hui des différents impératifs kantiens, et en particulier de l'impératif catégorique, impératif célèbre qui, comme vous le savez, a presque donné son nom à la morale kantienne.

Dans la leçon de ce soir, je vais continuer à suivre l'ordre des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Et je vais commencer l'étude de la deuxième section de cet ouvrage, que je suis pour l'instant pas à pas, pour vous donner le moyen de le relire une fois rentrés chez vous, ce que vous faites, je l'espère.

Cette seconde section, c'est le « passage de la philosophie morale populaire à la métaphysique des mœurs ». Tel est son titre. Et déjà, à propos de ce titre, et des considérations qui ouvrent cette seconde section, un contresens doit être évité.

La philosophie morale populaire, qu'à plusieurs reprises condamne Kant, dans ce début, n'est pas la connaissance morale de la raison populaire que nous avons étudiée la dernière fois, et dont il est traité dans la première section. La connaissance morale de la raison populaire est et demeure, aux yeux de Kant, infaillible, et il n'y a rien à y changer. Il ne faut donc

pas croire que Kant revienne sur ce point. La conscience populaire ne se trompe pas en morale.

Ce que Kant appelle ici philosophie morale populaire est tout autre chose. C'est la philosophie de ceux, Mendelssohn par exemple, qui ont voulu fonder la morale en l'appuyant sur les jugements populaires, ce en quoi ils ont eu raison, mais qui ont pris ces jugements populaires comme des faits de nature, en sorte qu'ils ont mêlé dans leur morale le pur et l'impur, l'empirique et le rationnel. Ils ont de la sorte échoué à dégager le principe de la moralité, et ils ont risqué de compromettre le fait moral lui-même.

La mise en lumière de ce point est essentielle, si l'on veut bien comprendre Kant. Le passage de la première à la seconde section manifeste en effet non pas, comme on pourrait s'y attendre, un approfondissement continu, mais une rupture. Lorsque Kant condamne, dans la seconde section, une philosophie morale populaire fondée sur des exemples, lorsqu'il déclare, nous aurons à le voir tout à l'heure, que la morale ne peut jamais partir d'exemples, lorsqu'il proclame la nécessité de procéder *a priori*, il ne faut pas penser qu'il condamne, ou même entreprenne de dépasser ce qu'il a fait lui-même dans la première section.

Kant, il est vrai, a pris, dans la première section, des exemples de devoir. Mais ces exemples n'étaient pas, je vous l'ai montré, le fait d'une philosophie morale populaire désireuse d'en extraire la moralité. Ils étaient de simples moyens d'analyse, destinés à mettre en lumière le fait moral lui-même.

Un point, cependant, demeure peu clair. Dans la première section, Kant a déclaré, nous l'avons vu,

qu'il était parfois facile de savoir si l'on a agi par devoir ou non. Or, dans la seconde, il dira le contraire. C'est le seul point sur lequel on puisse considérer que la seconde section condamne une affirmation de la première. Il faut donc reconnaître que les exemples de la première section, bien qu'ils ne soient pas du tout des exemples dont on tire la moralité, sont, même dans le plan où Kant les a employés, peu décisifs. Et nous avons noté, dans la dernière leçon, combien leur logique même était peu satisfaisante. En ce sens, la seconde section critique bien la première. Mais elle ne la critique que dans la mesure où la conscience populaire conclut trop vite, en tel ou tel exemple, à la présence de la bonne volonté. Elle ne la critique pas, en revanche, dans le jugement qu'elle porte, et selon lequel rien n'est bon qu'une bonne volonté. C'est ce qu'il faut bien comprendre.

Donc, quand il parle de la philosophie morale populaire, et quand il la rejette, Kant ne fait pas porter sa critique sur ce qu'il a dit lui-même, sur les résultats généraux de la première section. Il maintient intégralement ces résultats. Mais il change de sujet. Il parle d'une philosophie morale populaire dont il ne nous avait pas parlé. Il condamne cette philosophie morale populaire pour d'autres raisons, dans la mesure où elle déclare qu'on peut tirer la morale de faits d'expérience. Car alors elle dit plus que ce que dit la conscience populaire.

Bref, la conscience populaire a raison ; mais c'est précisément parce qu'elle a raison qu'elle doit se fonder, non pas sur une philosophie qui serait elle-même populaire, mais sur une pure philosophie rationnelle, sur une vraie métaphysique des mœurs.

Voilà pourquoi, au début de la deuxième section, Kant revient sur la méthode en morale, et déclare que la morale ne peut être que métaphysique. Métaphysique, je vous l'ai dit, cela veut dire : pur de tout élément empirique.

Kant refuse une philosophie morale populaire, mais il refuse aussi une métaphysique de la connaissance à type platonicien, malebranchiste, classique, qui pourrait fonder la morale sur la connaissance métaphysique du bien. Car d'une part il juge cette connaissance impossible, d'autre part il pense que l'on ne peut pas dépasser la morale populaire.

C'est au niveau, c'est au sein de la conscience populaire qu'il découvre le fait moral comme fait de raison. Il accepte donc les jugements de la morale populaire. Mais de ces jugements, que la conscience du peuple, si je peux dire, porte sans en connaître la source, il veut révéler le fondement. Il veut les fonder sur la pure raison. Car la moralité consiste à se représenter la loi elle-même dans sa rigueur, son autorité, et à faire de cette représentation de la loi le principe déterminant de la volonté morale.

En tout cela, Kant ne fait que reprendre son projet général, tel qu'il l'avait exposé dans sa préface. Pourtant, il précise quelques points, dont je vais vous entretenir un instant.

Tout d'abord, il n'est pas sûr, déclare Kant pour bien montrer qu'il ne faut pas chercher la loi morale dans l'expérience, il n'est pas sûr que l'expérience nous offre un seul exemple d'acte accompli par pur devoir. Rien ne saurait mieux établir que, pour Kant, le devoir est totalement *a priori* ; mais nous verrons tout à l'heure, à la fin de cette leçon, que cette posi-

tion entraîne Kant devant des difficultés extrêmement graves.

Kant va jusqu'à douter qu'il y ait jamais eu au monde un seul acte de véritable vertu. Nous ne saurions constater qu'en fait une action ait jamais été accomplie par devoir. Et c'est pourquoi les exemples de devoir que nous a cités Kant dans la première section, et qui avaient pour fonction de dégager le fait moral à l'état pur, se montrent tout d'un coup non décisifs, c'est-à-dire faillibles, non certains, si on leur demande de nous aider à répondre à la question : est-ce qu'il y a jamais eu au monde un acte qui ait été vraiment moral ?

Nous avons insisté, lors de la dernière leçon, sur la différence qu'il y a entre un acte fait conformément au devoir et un acte fait par devoir. Nous pouvons très aisément voir et vérifier qu'un acte est conforme au devoir. Mais comment est-ce que nous saurions — c'est la première question que pose ici Kant — qu'un acte a été fait par devoir ?

Une action faite par pur devoir ne peut être saisie comme telle chez les autres, puisque nous ne pouvons être certains de la maxime qui a inspiré l'action d'autrui. La conduite des autres ne nous est donnée que du dehors. Mais une action faite par pur devoir ne saurait non plus être constatée chez nous-même, car nous ne saurions vraiment pénétrer les mobiles de nos propres actions.

« En réalité, dit Kant, même au prix de l'examen le plus rigoureux, nous ne pénétrons jamais jusqu'aux mobiles secrets de nos actes. » On peut donc toujours penser, même quand il s'agit de nous, que, sous une forme ou sous une autre, l'amour de soi, la puissance

du moi, l'amour de la gloire, l'égoïsme ont déterminé notre volonté.

Kant, vous le voyez, adopte en ceci le point de vue des philosophes pessimistes, qui rapportent tous nos actes, entendons tous nos actes accomplis en fait, à un égoïsme plus ou moins raffiné et plus ou moins inconscient. Sur un plan purement psychologique, ceci fait penser à certains moralistes qui, comme La Rochefoucauld, ont montré que l'égoïsme est la source de toutes nos actions. Et ceci annonce, si on veut, certaines analyses de Freud sur l'inconscient, dans lesquelles il sera montré que nous ne savons jamais ce qui motive un de nos actes.

Mais si l'on veut se reporter seulement aux sources effectives de Kant, elles nous semblent essentiellement se réduire à deux. L'une est Leibniz, Leibniz pour lequel la conscience ne nous révèle qu'une partie de notre propre réalité, et pour lequel des idées qui ne sont pas aperçues par nous existent en nous, agissent en nous, et se manifestent par leurs effets.

La deuxième influence est celle de certains penseurs chrétiens, selon lesquels la nature humaine est totalement corrompue, selon lesquels on ne peut découvrir dans la nature de l'homme aucune voie vers la valeur. On retrouve ainsi l'influence piétiste, pour laquelle ce n'est que par l'action de Dieu, par la grâce, que la valeur peut être insérée dans l'homme.

Donc, comme vous le voyez, sur le plan psychologique, Kant, dès l'abord — et c'est très important, vous le comprendrez tout à l'heure — à la question : y a-t-il eu, depuis que le monde est monde, un acte moral ? répond « je ne sais pas ». Il se peut très bien qu'il n'y en ait jamais eu ; il se peut très bien qu'en

fait toutes les actions accomplies par des hommes aient été des actions intéressées.

Mais, et c'est là que la chose est vraiment étonnante, après un tel aveu, qui paraît ruiner la morale, Kant déclare que le problème moral se pose intégralement de la même façon. Car le but de Kant n'est pas psychologique. Kant se soucie peu d'une simple analyse de ce qu'est le fait. Il veut déterminer ce qui doit être, il veut établir le droit. Kant veut fonder la morale *a priori*, la rendre indépendante de la corruption effective de la nature humaine.

Or on peut toujours fonder la morale *a priori*. On peut la fonder parce qu'elle est précisément indépendante de la nature effective de l'homme. L'imperfection des hommes ne peut empêcher de fonder la morale ; puisque les hommes, peut-être incapables d'actions morales, sont capables de jugements moraux.

Il résulte de là que la moralité ne doit pas être fondée à partir d'exemples, car tout exemple, avant d'être suivi, doit être jugé, et ce jugement suppose un principe qui est nécessairement antérieur à l'exemple lui-même. Voilà bien l'appel à l'*a priori*.

Kant invoque alors l'Évangile. Dans l'Évangile, estime-t-il, il est montré que l'idéal moral ne peut pas être visible. Kant commente ici un texte de saint Marc, X, 17-19. Je vous le signale au passage parce que plusieurs commentateurs déclarent que Kant renvoie à saint Matthieu. Or, dans saint Matthieu, on ne peut trouver le texte exact que commente Kant. Celui-ci est de saint Marc.

Même le juste de l'Évangile, dit Kant, doit être comparé à notre idéal de pure perfection morale,

avant d'être reconnu pour tel. Aussi dit-il de lui-même : « Pourquoi dites-vous que je suis bon, moi que vous voyez ? Personne n'est bon que Dieu seul, que vous ne voyez pas. »

Je viens de citer Kant. Mais je n'ai pas besoin de vous faire remarquer, avant d'aller plus loin, que ce n'est pas ce que dit l'Évangile. L'Évangile de saint Marc cite une réponse que fait Jésus à quelqu'un qui l'appelle « Bon Maître ». Et Jésus lui répond : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon que Dieu seul. »

Kant ajoute au texte bien des choses. En particulier, aux mots : « Je ne suis pas bon », il ajoute : « moi que vous voyez ». Et il ajoute au mot Dieu : « que vous ne voyez pas ». Cela n'est pas dans l'Évangile. On peut dire que cela y est implicitement contenu dans la mesure où, en effet, Jésus qui parle est là, est visible, et où Dieu, dans son essence, n'est pas là. Mais enfin on peut à coup sûr comprendre autrement que ne le fait Kant le texte même de saint Marc que je viens de vous citer.

Kant interprète donc très librement ce passage. Et, ce qu'il y voit c'est essentiellement ceci : le bien comme tel, le fait moral comme tel, ne peuvent à aucun degré, à aucun moment, tomber sous l'expérience. Dieu s'est fait homme, Dieu s'est fait voir et entendre. Mais, de ce fait, il cesse d'être le bon en soi. Le seul Dieu qui est bon est le Dieu qui est aux cieux, et seulement lui. La bonté de Dieu est donc liée à son caractère d'être ne pouvant tomber sous l'expérience. Je sais qu'il est bon, mais mon savoir porte sur ce que je ne peux pas voir, sur ce qui ne m'est pas donné.

Ainsi s'affirme de façon radicale l'opposition initiale de ce qui doit être et de ce qui est. Un total pessimisme relatif à tout ce qui est et à la nature de l'homme coïncide avec l'affirmation du caractère absolument pur de la moralité. Les exemples peuvent donc tout au plus encourager les hommes à être moraux, mais le principe du souverain bien est absent. Nous sommes certains de la moralité comme pur principe, mais il nous sera à jamais impossible de montrer que ce principe est là, et qu'un fait donné a été moral et a été accompli par pur devoir. De la moralité, nous ne saurions prouver la présence en ce monde.

Nous sommes ici devant l'expérience métaphysique type. La certitude métaphysique, c'est celle de l'évidence de l'absence. On pourrait presque dire : celle de la super-présence de l'absence. Certes, on peut commenter Kant selon le système, dire qu'il procède avec rigueur et raison, et que c'est pour cela qu'il doit partir de ce qui est pur concept. Mais qui ne saisit pas cette certitude de l'absence, qui ne comprend pas que l'absence radicale de toute moralité en ce monde ne prouve rien contre la moralité, ne comprendra jamais Kant, et, du reste, ne comprendra jamais rien à la philosophie.

*
* *

Dès lors, cependant, la méthode est toute tracée. Nous ne pouvons partir de ce qui est donné, de l'expérience, nous ne pouvons partir de ce qui est nature, nous ne pouvons même partir de l'homme. Kant part donc de la pure raison, du concept des

êtres raisonnables en général, puis, pour retrouver l'homme, il va joindre, comme du dehors, la raison à une sensibilité.

À partir du concept d'être purement rationnel, à partir du concept d'un acte purement raisonnable, purement moral, il va ainsi parvenir à cette notion qui est le centre de la leçon de ce soir, la notion d'impératif.

Précisons tout d'abord cette notion d'impératif. Pour la comprendre, il faut rappeler avant tout une distinction extrêmement générale entre les êtres raisonnables et les choses situées dans la nature. Toute chose dans la nature, dit Kant, agit selon des lois. Seul un être raisonnable peut agir d'après la représentation des lois, ce qui n'est pas la même chose. Un corps qui tombe, tombe selon une loi, mais il ne se représente en rien cette loi. Seul un être raisonnable peut agir selon la représentation qu'il se fait de la loi, seul il a une volonté, et cette volonté, c'est la raison pratique elle-même, qui caractérise en ce sens tous les êtres raisonnables.

Une seconde distinction est, cette fois, intérieure à la classe des êtres raisonnables eux-mêmes. On peut concevoir en effet plusieurs sortes d'êtres raisonnables. On peut d'abord concevoir des êtres purement raisonnables, puis des êtres dans lesquels la raison se joint à la sensibilité.

Chez un être purement raisonnable, c'est le cas pour une volonté divine, ou pour une volonté sainte, comme le dit parfois Kant, chez un être purement raisonnable, il est clair que la raison déterminera la volonté d'une manière infaillible.

Autrement dit, l'action raisonnable aura ici à la fois une nécessité objective, due à son caractère rationnel, et une nécessité subjective, due au fait qu'elle sera nécessairement réalisée par le sujet.

Considérons au contraire un être dont la raison est liée à une sensibilité. Sa volonté sera, cette fois-ci, soumise non seulement à la raison, mais à des mobiles subjectifs venus de ladite sensibilité. L'action raisonnable, en ce cas, bien que demeurant objectivement nécessaire, sera subjectivement contingente. Il se peut qu'elle ne soit pas accomplie. Et de ce fait, à un semblable sujet, à ce sujet qui n'est pas purement raisonnable, la nécessité morale qui, objectivement, demeure toujours, ne pourra apparaître que comme une contrainte. Une contrainte, puisque le sujet est doublement déterminé, puisqu'il a une certaine liberté de choix, puisqu'il peut choisir autre chose. Par conséquent le principe moral le contraint. Et la représentation d'un principe objectif comme contraignant la volonté s'appelle un impératif.

La définition que Kant nous donne ici de l'impératif en général a une tout autre portée que l'appel que la première section faisait à la notion de devoir, appel qui était seulement destiné à mettre en lumière l'essence de la bonne volonté.

Ici, bien que la méthode soit *a priori*, la volonté humaine est retrouvée telle qu'elle est en soi. Et, en son sein, est défini le rapport de son principe moral objectif et de la sensibilité qu'elle comprend en fait, sensibilité qui peut déterminer son action, qui permet à la conduite d'échapper à la moralité, et qui, par conséquent, fait apparaître la moralité elle-même comme une contrainte.

Et cependant cette définition demeure purement conceptuelle. Rien ne nous prouve encore qu'il existe en effet de semblables impératifs. Nous verrons tout à l'heure que c'est le problème que va se poser Kant pour l'impératif catégorique. Mais nous comprenons que, s'il existe des êtres comprenant à la fois une raison et des désirs, l'impératif sera le propre de ces êtres. L'impératif sera nécessairement la façon dont la règle rationnelle apparaîtra à ces êtres.

Donc, l'impératif est toujours défini comme s'appliquant à une volonté imparfaite, et comme donnant à cette volonté l'ordre de se déterminer par des règles, et non par de simples impressions sensibles, par de simples désirs.

Cela dit, parmi les impératifs, il faut encore distinguer l'impératif moral, car l'impératif moral n'est qu'un impératif parmi les autres. Il y a des impératifs hypothétiques, et il y a l'impératif catégorique. Il y a des impératifs de simple habileté, de prudence, nous allons voir tout cela, et il y a l'impératif moral.

Kant, pour classer les impératifs, part d'une définition très générale de la volonté, comme pouvoir d'agir selon les règles qu'elle se représente, et cela quelles que soient ces règles. La volonté, une fois de plus, est inséparable de la raison, elle est raison pratique. Mais la raison pratique ne doit pas être confondue avec la raison morale qui est la raison pure pratique. Elle comprend aussi une raison techniquement ou empiriquement pratique.

C'est ce que va mettre en lumière la distinction que fait Kant entre divers ordres d'impératifs, ceux de l'habileté, de la prudence, de la sagesse. Cette distinction : habileté, prudence, sagesse, rejoint du

reste une classification dont use Kant dans ses études d'anthropologie.

*
* *

Considérons, d'abord, l'habileté. Les premiers impératifs à considérer sont des impératifs techniques. Ils s'appliquent à des fins seulement possibles. Ils sont dits, en ce sens, problématiques. Ici, je vous renvoie la distinction bien connue que fait Kant entre le possible, le réel et le nécessaire. Elle répond, en ce qui concerne les jugements, selon qu'ils portent sur le possible, le réel, ou le nécessaire à la distinction des jugements problématiques, assertoriques et apodictiques. (Je pense que ceux de vous qui connaissent un peu la philosophie théorique de Kant se souviennent de ce cadre, que je ne vous rappelle que pour mémoire, et dont nous allons voir ici l'application.)

Donc, les impératifs de l'habileté sont des impératifs problématiquement pratiques. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire que les fins vers lesquelles ils tendent sont des fins simplement possibles. Les sciences nous indiquent les moyens de parvenir à certaines fins que nous pouvons nous proposer, mais que nous pouvons aussi ne pas nous proposer. Des connaissances scientifiques, nous pouvons extraire des règles, qui sont les règles de l'habileté. Mais il est bien évident que ces règles ne peuvent devenir impératives pour notre action que dans la mesure où nous nous proposons effectivement les fins auxquelles elles conduisent.

La science me dit que si je veux allumer une lampe, il faut accomplir tel ou tel geste. Mais si je ne veux pas allumer la lampe, je n'ai évidemment pas à

faire ces gestes, et aucun impératif ne s'impose plus à moi.

De même, dans le cas des impératifs médicaux, si je veux guérir en moi telle ou telle maladie, je dois prendre telle ou telle médecine. Mais si je ne veux pas guérir, je n'ai plus à observer aucune prescription.

Donc, tout ce que l'on peut dire ici, c'est : dans le cas où vous désirez atteindre telle fin, ce qui est possible, employez tel moyen. Nous sommes bien dans le problématique au sens kantien.

Mais il n'y en a pas moins impératif, et c'est ce qu'il faut bien comprendre. Il n'y en a pas moins impératif, car la règle exerce bien une contrainte sur la volonté. Et il suffit, pour l'apercevoir, de considérer un désir, un désir sans raison, un désir pur, un désir de simple caprice. Dans le simple caprice d'un enfant, nous avons l'exemple d'un désir qui ne voudrait pas en passer par la raison. De même dans la rêverie, qui désire et construit sans vouloir.

On peut en effet concevoir le pur désir d'une fin, séparé de la volonté d'employer les moyens pour atteindre cette fin. Mais cela n'est possible que si l'on se soustrait à la raison et donc que si l'on se place hors de la volonté. Si l'on se soumet à la raison, la raison comme telle impose des règles auxquelles on ne peut plus échapper, et, par conséquent, l'impératif technique demeure impératif. Il repose sur des propositions théoriques, mais il exprime leur usage pratique. Car ces propositions s'imposent à titre impératif à tout être qui veut poursuivre ses fins par les moyens de la raison. Ainsi la définition de l'impératif comme résultant de l'union de la raison et d'une sensibilité donne au concept toute son extension. Toute règle ration-

nelle devenant pratique engendre, pour un être à la fois raisonnable et sensible, un impératif.

Il existe en second lieu des impératifs pragmatiques. Ce sont les impératifs de la prudence. Ils sont dits, cette fois, assertoriquement pratiques. Autrement dit, ils commandent non plus selon des fins simplement possibles, mais selon des fins réelles. Quelles sont ces fins ?

Ce sont celles que poursuivent effectivement tous les hommes sous le nom de bonheur. Kant admet par conséquent qu'il y a une fin que tout le monde poursuit en fait, celle d'être heureux. Tous les hommes veulent être heureux.

Par conséquent, ici, nous passons de ce qui était seulement problématique à ce qui est assertorique. Il ne suffit pas de dire, pour définir de semblables impératifs : si vous désirez telle fin, faites cela. Il faut dire : en fait, et du fait que vous êtes homme, vous désirez telle fin. Prenez donc tel moyen pour l'atteindre. Tous les hommes désirent le bonheur. Les impératifs de la prudence donnent le moyen d'atteindre le bonheur.

Ici Kant rencontre la morale de l'intérêt, et il rencontre aussi les morales antiques, pour lesquelles la vertu était un moyen d'atteindre le bonheur. Seulement, selon Kant, il faut comprendre que ces impératifs, bien qu'ils soient assertoriques, sont en fait beaucoup plus incertains que les précédents. Et il ne faudrait pas croire que leur caractère assertorique leur donne une solidité plus grande. Bien au contraire.

L'assertorique porte ici sur le seul fait que tous les hommes recherchent le bonheur, le bien-être, alors qu'ils ne recherchent pas tous, nous venons de le voir,

les mêmes fins techniquement définissables. En revanche, alors que la science nous donne les moyens d'atteindre à coup sûr telle ou telle fin, nous ne pouvons plus trouver aucune règle sûre pour atteindre le bonheur. Car l'idée que nous nous faisons du bonheur, je dirais presque : les idées que les différents hommes se font du bonheur sont extrêmement diverses et peu cohérentes entre elles. Le bonheur est une notion confuse. Il est un idéal d'imagination. Il n'est pas un idéal de la raison.

Tous les impératifs que nous venons d'étudier ont en commun qu'ils sont les uns et les autres des impératifs hypothétiques. Peu importe en effet que tous les hommes désirent le bonheur. La formule de l'impératif qui y conduit subordonne toujours la règle à une fin, à savoir le bonheur lui-même. Et elle nous dit toujours : « Si tu veux ceci, fais cela. »

Autrement dit, l'action, dans tous les impératifs, n'est pas représentée, comme étant nécessaire en elle-même, mais seulement par rapport à un but. L'impératif hypothétique exprime toujours la nécessité de l'action comme simple moyen d'obtenir autre chose que lui. Nous avons ici une option qui se réfère à autre chose que soi.

Si j'insiste sur ce point, qui est pourtant bien connu, c'est que la chose, qui est claire pour les impératifs de l'habileté, est moins claire pour les impératifs de la prudence, pour ceux qui conduisent au bonheur.

En effet, dans les impératifs pragmatiques, on peut considérer la présence du but, à savoir le bonheur, chez tous les hommes, comme nécessaire. Nous savons, du moins nous pouvons admettre, que tous les hommes désirent le bonheur, et il semble donc que

nous ayons trouvé un impératif universel. Kant note lui-même que, dans le cas des impératifs de la prudence, on peut « *a priori* » supposer la présence du but chez tous les hommes. *A priori.* Dès lors, une morale ne peut-elle être fondée à ce niveau ?

Mais ce fut précisément l'erreur des morales du bonheur que de croire que le caractère universel du but présent dans la nature de l'homme était le signe d'une rationalité absolue, et du fondement moral des préceptes qui y conduisent.

L'impératif de prudence ordonne l'acte comme un moyen pour une fin, et peu importe que cette fin soit une fin universelle. L'universalité est ici de fait, non de droit. Et c'est pourquoi l'impératif demeure hypothétique. Il nous faudra, pour parvenir à l'absolu, en arriver à l'impératif catégorique.

Cela dit, et avant de passer à l'examen de l'impératif catégorique, on peut remarquer que la critique que Kant fait des impératifs du bonheur n'est pas parfaitement claire. En elle, se mêlent deux arguments différents : la règle commande ici autre chose que soi — le bonheur est un concept indéterminé. Et l'on peut se demander si la critique de Kant serait aussi forte si, précisément, comme l'ont pensé beaucoup de moralistes anciens, le bonheur pouvait être défini d'une manière absolument stricte, et si les moyens d'y atteindre pouvaient être également définis d'une manière rigoureuse ; ce que, à tort ou à raison, mais ceci est une autre affaire, les sages anciens pensaient.

S'il en était ainsi, en effet, il faudrait dire sans doute, au sens kantien, que tous les impératifs sont des impératifs hypothétiques. Mais précisément la question serait alors de savoir s'ils ne le sont pas tous.

Et pourquoi des impératifs moraux ne pourraient-ils pas être fondés si l'on pouvait trouver une fin unique, commune à tous les hommes, et des moyens strictement définis d'atteindre cette fin commune ?

Tel fut, je le répète, l'idéal antique, et tel fut bien aussi l'idéal thomiste, puisque Dieu est la fin unique, vers laquelle tous les hommes tendent, en le sachant ou en ne le sachant pas.

Kant ne peut pas souscrire à une telle idée, et vous comprenez pourquoi il ne le peut pas. C'est parce qu'une telle idée se situe nécessairement, pour lui, dans le cadre d'une pensée que son œuvre théorique a précisément condamnée. La *Critique de la raison pure* a montré que je ne peux pas connaître le bien, que je ne peux pas connaître Dieu, que je ne peux pas connaître le bonheur comme tel. Dans ce cas, je ne peux plus donner du bonheur une définition claire. Je ne peux pas donner d'une fin quelconque, fût-elle Dieu, une véritable définition. Dès lors, qu'est-ce qui reste ? Il reste le désir des hommes, et ses incertitudes.

Or ce désir, vers quoi tend-il ? Est-ce qu'il tend vers un bonheur clairement défini ? Lisez le texte de Kant. Vous verrez que, tout au contraire, les hommes, sous le nom de bonheur, désirent les choses les plus variables, les plus insuffisantes. L'un désire la santé, l'autre la richesse. Mais ni la santé seule, ni la richesse, rien ne peut donner assurément le bonheur.

Ce que condamne Kant, c'est donc la multiplicité des désirs de bonheur, telle qu'elle se trouve en fait. Cette multiplicité confirme la valeur de la critique que Kant a faite de la détermination métaphysique du bien.

D'autre part, il se trouve que la conscience morale nous révèle un troisième impératif : l'impératif catégorique. Dès lors, l'argument se complète d'une de ses présuppositions implicites.

L'impératif catégorique, c'est celui qui représente l'action comme nécessaire en elle-même, en soi, sans rapport avec un but quelconque. Il ne s'agit donc plus ici d'habileté, de prudence. L'impératif est moral. Il met en lumière une loi dont la nécessité est non seulement universelle, au sens d'un fait général, comme tout à l'heure c'était le cas pour le bonheur, mais au sens absolu, c'est-à-dire inconditionné. Ici, la raison est prise dans son usage purement pratique. Et nous avons un impératif apodictique (pour reprendre la division en : problématique, assertorique, apodictique).

Cet impératif représente l'action comme étant inconditionnellement nécessaire. Il a trait à la simple forme de l'action, et à l'intention dont elle dérive, et non pas au but et au résultat de l'action.

De l'impératif hypothétique, dont nous parlions il y a un instant, il fallait dire à la fois qu'il commande à la volonté, et qu'il dépend de la volonté, puisqu'il ne commande à la volonté qu'en fonction d'une fin choisie. Mais le choix de la fin dépend lui-même de la volonté.

L'impératif catégorique, au contraire, est, par rapport à la volonté, purement impératif. Il commande sans rapport à aucune condition, à aucune fin. Il n'y a par conséquent plus aucun moyen de se soustraire à son commandement. (Nous ne disons pas, bien entendu : à son exécution.) Tel est l'impératif moral.

À l'impératif de l'habileté, je pouvais me soustraire, en changeant de fin. Pour l'impératif de la pru-

dence, c'est beaucoup plus difficile, puisque je ne peux pas ne pas vouloir mon bonheur. Mais je le peux quand même en droit. Ici, en droit comme en fait, je ne peux me soustraire à l'impératif catégorique.

*
* *

Kant en vient maintenant à la question : comment de tels impératifs sont-ils possibles ? C'est, vous le savez, la question essentielle à laquelle il revient toujours, et qui forme l'unité de thème, si je peux dire, de sa recherche.

En ce qui concerne les impératifs hypothétiques, le problème est aisé à résoudre. En effet, le vouloir des moyens est compris d'une manière analytique dans le vouloir de la fin. Nous nous trouvons par conséquent en présence d'un jugement analytique. Ce que Kant appelle, de façon générale, un jugement analytique, c'est un jugement dans lequel le concept du sujet contient celui du prédicat. Par exemple, si je dis : « la table est étendue », j'énonce sous forme de prédicat ce que contenait déjà le concept de table. Si la table n'était pas étendue, ce ne serait pas une table. Les jugements analytiques ne posent aucun problème de fondement, puisque le prédicat est tout entier contenu dans le sujet, puisque le jugement consiste à tirer le prédicat du sujet. Aucun problème du fondement de la vérité de tels jugements n'a donc à être posé.

Il y a pourtant, en ce qui concerne notre texte, un contresens à éviter. Et ces leçons destinées à vous permettre de lire avec fruit les *Fondements de la métaphysique des mœurs* ont d'abord pour but de vous éviter des contresens.

Qu'est-ce qui, dans l'impératif hypothétique, est analytique ? Il ne faudrait pas comprendre que notre volonté soit nécessairement éclairée, et que, dès qu'elle connaît la fin, elle connaisse les moyens d'atteindre la fin qu'elle se propose. Il y a de nombreux cas où nous connaissons la fin sans connaître les moyens, cela est bien clair.

Mais le problème ici posé par Kant n'est pas un problème théorique, c'est un problème pratique. La question n'est donc pas de savoir si, lorsque j'analyse l'idée de la fin, je peux découvrir dans l'idée de la fin les moyens de réaliser cette fin. À une pareille question, il faut répondre non. Évidemment, il n'en est pas ainsi. Et c'est pourquoi les propositions théoriques, qui affirment qu'il faut employer tel moyen pour parvenir à telle fin, demeurent des propositions synthétiques, c'est-à-dire que, dans l'impératif hypothétique, qui est comme tel analytique, les propositions employées, les règles mises en jeu sont, elles, synthétiques. Mais cela n'a aucune importance pour la question que nous posons, puisque leur caractère synthétique est un caractère théorique. C'est théoriquement qu'elles sont synthétiques, c'est théoriquement que l'on comprend que, par exemple, si l'on veut allumer la lampe, il faut opérer telle ou telle action, mettre en jeu telle ou telle loi physique, ce qui fait appel à des jugements synthétiques, car il est démontré par ailleurs que les jugements physiques sont des jugements synthétiques.

Mais si nous posons la question quant à la seule volonté (et c'est la seule chose que nous ayons à faire ici, puisque nous essayons de résoudre un problème pratique), nous nous apercevrons aussitôt que si, bien

entendu, la volonté considérée est une volonté soumise à la raison, si la raison exerce une influence décisive sur sa conduite, le vouloir de la fin comporte, comme un élément compris en lui, le vouloir des moyens. Le vouloir des moyens peut, par conséquent, être découvert, dans le vouloir de la fin, par simple analyse. Car vouloir la fin sans vouloir les moyens ne serait pas vouloir, ce serait désirer hors de toute raison, ce serait, comme je vous le disais tout à l'heure, avoir un simple caprice d'enfant. Or il s'agit ici d'une volonté raisonnable, d'une volonté, certes, qui n'est pas totalement raisonnable, mais qui est en partie raisonnable, et dans laquelle la raison impose des impératifs au sujet.

Donc, pour les impératifs hypothétiques, il n'y a pas de problème. Si je me demande : comment est-ce que je peux vouloir ainsi tel moyen ? je n'ai qu'à répondre : puisque ma volonté est rationnelle, dans la mesure où elle veut la fin, elle veut aussi les moyens.

Dans l'impératif catégorique, au contraire, on ne se borne pas à ordonner un acte analytiquement et logiquement supposé par un vouloir. L'impératif catégorique lie *a priori* la volonté à la loi. Il est donc synthétique *a priori*.

Nous voici donc devant un problème analogue à celui qui occupait Kant au début de la *Critique de la raison pure*. L'impératif catégorique est une proposition synthétique *a priori*, une proposition nécessaire, et dont pourtant le prédicat ne peut pas être dégagé par analyse de la notion de sujet. Il pose donc un problème, le problème spécifiquement kantien que nous retrouvons toujours : comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ?

Mais c'est là qu'une nouvelle difficulté va se présenter, et je me bornerai, du reste, aujourd'hui, à vous faire comprendre en quoi consiste cette difficulté, que nous retrouverons dans la prochaine leçon. Après avoir formulé un semblable problème, Kant, à notre étonnement, en remet à plus tard la solution. Et il annonce qu'il va auparavant faire autre chose, à savoir chercher la formule de l'impératif catégorique. Pourquoi ? C'est ce que je vais tenter de vous faire comprendre.

En fait, Kant n'a pas procédé ainsi dans la *Critique de la raison pure*. Par conséquent, nous voyons ici se rompre le parallélisme des deux Critiques. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant s'est immédiatement demandé comment un jugement synthétique était possible, et il s'est élevé des jugements synthétiques aux conditions de ces jugements. Ici, il nous dit : il faut d'abord que je cherche la formule de l'impératif catégorique. Pourquoi ? Est-ce qu'il fuit devant la difficulté ? Assurément non. Mais il estime qu'un autre problème doit être résolu d'abord. Pour quelle raison ? Voilà la question.

C'est qu'en réalité le problème qui se pose à Kant n'est pas strictement parallèle à celui qui se posait au début de la *Critique de la raison pure*. Dans le domaine théorique, en effet, dans la *Critique de la raison pure*, il suffisait, pour justifier les jugements synthétiques *a priori*, de montrer qu'ils étaient les conditions de l'expérience telle que nous la livre la science. Mais en morale, et c'est ici qu'il faut reprendre ce que nous disions au début de cette leçon, on ne peut s'appuyer sur aucune expérience puisque, précisément, aucune expérience ne peut nous montrer l'impératif moral

réalisé dans une action effectivement accomplie, puisque précisément nous ne savons pas si, depuis que le monde est monde, un seul acte moral a été accompli. Il faut donc opérer tout à fait *a priori*, comme dit Kant.

L'impératif que nous allons analyser porte non pas sur ce qui est, mais sur ce qui doit être, sur un pur idéal. Il est sans doute, nous l'avons dit, donné à titre de fait de raison au sein des jugements portés par toute conscience morale. Mais ces jugements, et c'est ce qu'il faut bien comprendre, sont de simples exigences. Nous avons établi qu'ils sont en droit supérieurs à toute espèce d'expérience, et qu'en fait nous ne pourrons jamais constater une action issue d'un commandement purement moral.

Mais alors, comment vais-je pouvoir fonder l'impératif catégorique, puisque je ne sais même pas si, dans un seul cas, une action humaine a été engendrée par cet impératif catégorique ?

Hegel, vous le savez, reprochera très vivement à Kant ce qu'il considère comme une inconséquence, cette séparation radicale établie par la morale kantienne entre l'être et le devoir être. Pour lui, l'analyse kantienne revient à assimiler la conscience morale à un pur non-être, à un pur néant. C'est pourquoi il faut bien comprendre ce que nous dit Kant et il faut bien s'entendre sur le sens de son propos.

Kant, en effet, ne met pas un instant en doute l'existence du fait moral comme fait de raison. Ce fait est absolument certain. Mais ce qu'il se demande, et ce que l'on peut se demander à bon droit, c'est si l'obligation saisie dans le jugement moral peut devenir en fait la loi des actes humains.

Alors donc que, dans l'analyse de la raison théorique, nous partions d'une expérience que cette raison théorique avait, en fait, informée, pour nous élever ensuite aux conditions de ladite expérience, et pour retrouver ainsi la raison qui fut à la source de l'expérience construite par elle, ici, dans le domaine moral, nous ne disposons d'aucune expérience analogue. C'est tout à fait *a priori* qu'il faut établir que la loi morale peut devenir la loi de nos actions.

La moralité, par conséquent, existe à titre d'exigence, de pur concept, mais elle peut être une chimère, elle peut être une simple illusion. Et cela est d'autant plus inquiétant que nous connaissons déjà des cas de concepts de la pure raison qui sont essentiellement illusoires. La *Critique de la raison pure* nous a précisément montré que l'idée du moi, l'idée du monde comme chose en soi, et l'idée de Dieu, sont le fait de ce que Kant appelle « l'illusion transcendantale ». Qu'est-ce qui nous prouve que le fait moral n'est pas une telle illusion ? Peut-être aussi ce fait moral, tel qu'il est déterminé ici, nous révèle-t-il un idéal totalement inaccessible à l'homme.

Qu'est-ce qui, cependant, en tout ceci, préoccupe Kant ? Il me paraît clair que Kant discute, non plus la morale du bonheur, comme tout à l'heure, ni la morale du plaisir, mais certains aspects pessimistes de la morale chrétienne elle-même, dans la mesure où elle estime que la nature humaine est absolument séparée du bien et des valeurs, et que la grâce divine seule, précisément, peut l'incliner vers de semblables valeurs. Il veut fonder la moralité sur la raison, sur ce qui est universel en l'homme. Mais est-ce possible ?

Donc, la bonne volonté étant reconnue comme la seule chose vraiment bonne, comme nous l'avons vu dans la première section, il se peut encore que la bonne volonté n'existe pas chez l'homme. Car il ne faut pas confondre, et c'est un des points les plus délicats, un des points auxquels il faut prêter la plus exacte attention, il ne faut pas confondre le caractère indéniable du jugement moral, par lequel je déclare que la bonne volonté est la seule chose bonne et absolument bonne, en ce monde, et le caractère douteux d'un jugement qui affirmerait l'existence de fait, dans l'homme, d'une bonne volonté.

La vérité indéniable, la vérité sur laquelle Kant ne reviendra jamais, et qu'il a extraite de la conscience populaire, le fait de raison, ce n'est pas, prenons-y bien garde, la bonne volonté elle-même. C'est le jugement selon lequel la bonne volonté est le seul bien absolu.

De ce jugement, Kant ne doutera jamais. La bonne volonté est le seul bien absolu. Mais de ce jugement nous ne pouvons pas conclure que la bonne volonté existe, et surtout qu'elle existe dans l'homme. Nous ne pouvons pas conclure que nous ne sommes pas devant un simple concept dont la conduite de l'homme serait à jamais coupée. Et c'est là que reprennent toute leur force les arguments que nous signalions au début de cette leçon, lorsque Kant nous disait : mais au fond, peut-être est-ce que tous les actes accomplis en fait sont des actes égoïstes.

Il faut donc établir que l'impératif catégorique existe en l'homme comme principe effectif d'actions réelles. En d'autres termes, nous n'avons pas ici l'expérience du fait moral, comme nous avons, dans la

raison théorique, l'expérience du fait scientifique. Il y a expérience du jugement moral, non de la moralité. « Nous n'avons pas l'avantage, dit Kant, de trouver l'impératif réalisé dans l'expérience », avantage que nous avions dans le domaine des sciences, car dans les sciences, nous avions l'avantage de voir la raison réalisée dans l'expérience. Mais, une fois encore, cela ne saurait nous faire douter de la vérité du jugement moral. Car il demeure que les hommes, même s'ils sont égoïstes, jugent moralement. S'ils sont pervers et intéressés, ils se savent tels, et savent qu'il est mal d'être ainsi. Notre jugement dépasse donc notre nature, et affirme *a priori* la moralité. Ce primat du jugement, chez Kant, voilà ce qu'il faut comprendre. Il y a du Pascal en cela. Pascal disait : je suis misérable. Mais, se savoir misérable, c'est être grand. Kant dit : je suis de part en part égoïsme. Mais je sais que seule vaut la bonne volonté. La disqualification de la nature est définitive. Mais disqualifier la nature n'est pas ruiner la morale, puisque celle-ci se découvre dans le jugement qui disqualifie la nature. Encore faudra-t-il, pour fonder la morale, montrer que l'impératif catégorique peut commander effectivement nos actions.

Ainsi, il ne faudra pas seulement se demander si l'impératif est possible, il faudra établir l'impératif. Et c'est pourquoi Kant, après avoir établi le concept de l'impératif, va d'abord en chercher la formule. Il a, en premier lieu, établi le caractère infaillible du jugement moral : rien n'est absolument moral en ce monde, sinon la bonne volonté. Il a ensuite, par une méthode purement rationnelle, établi le concept de l'impératif. Il faut maintenant qu'il recherche les formulations

possibles de cet impératif. Voilà pourquoi, avant de rechercher comment l'impératif catégorique est possible, il se demande d'abord quelles sont les formules que prend cet impératif catégorique pour commander à l'action humaine. C'est ce que signifie Kant lorsqu'il déclare qu'il ne suffit pas de rechercher la possibilité de l'impératif pour l'expliquer, mais « pour l'établir ».

QUATRIÈME LEÇON

Du concept à la formule de l'impératif catégorique

Notre cours portera aujourd'hui sur le passage du concept d'impératif catégorique, étudié la dernière fois, à la formule, ou plus exactement aux deux premières formules, de cet impératif, contenues dans la deuxième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Il continuera à suivre le texte des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, mais commentera aussi au passage, de façon fort brève, les toutes premières pages de la *Critique de la raison pratique*, et ceci pour une raison que vous comprendrez tout à l'heure.

Rappelons d'abord, en quelques mots, le contenu des textes précédents, étudiés dans les deux dernières leçons.

Kant est parti du jugement moral présent dans la conscience commune, et affirmant que rien n'est bon, ni spécifiquement moral, qu'une bonne volonté. La bonne volonté elle-même a été définie au niveau de la seule intention, comme la volonté d'agir par devoir. Elle est apparue, à l'analyse, comme une volonté purement rationnelle. Le jugement moral affirme, non ce qui est, mais ce qui doit être. La loi qui prescrit ce qui doit être ne peut, de ce fait, être dérivée de l'expérience. Elle est *a priori*, et elle permet de juger l'expé-

rience. Mais par là, et c'est la difficulté que nous avions rencontrée, il est impossible d'établir par expérience qu'il y ait jamais eu un seul acte de moralité, un seul cas où la maxime d'une action ait reposé uniquement sur la représentation du devoir, et sur le pur respect pour le devoir.

Dès lors, le problème kantien : comment un impératif catégorique est-il possible, c'est-à-dire comment l'impératif qui commande sans aucune condition est-il possible, doit être résolu absolument *a priori*. Nous ne pouvons ici (et c'est toute la différence entre le problème tel qu'il s'est posé dans la *Critique de la raison pure* et le problème tel qu'il se pose en morale), nous ne pouvons ici partir de l'existence de la moralité, comme, dans la *Critique de la raison pure*, nous partions de l'existence de la science. Il ne s'agit pas de remonter de la moralité aux conditions de la moralité, comme nous sommes remontés de la science aux conditions de la science. En effet, nous sommes sûrs que la science existe et existe comme valable ; nous ne sommes pas sûrs de l'existence d'une notion morale.

Il s'agit, par conséquent, de démontrer *a priori* qu'il y a une existence possible de la moralité, alors que nulle expérience de fait, nous l'avons dit, ne peut être invoquée comme expérience d'une action, ou même d'une simple intention certainement morale. Il s'agit de passer de la « valabilité » à la réalité.

Je vous rappelle, en effet, que ce qui est certain, le fait de raison qui n'est absolument pas douteux, ce n'est pas que la bonne volonté existe, c'est que rien n'est bon, rien n'est spécifiquement moral qu'une bonne volonté. Ce qui est absolument certain, c'est un pur jugement moral, selon lequel, et à la lumière

duquel tout ce qui est est jugé, et qui met par conséquent la conscience de l'homme en contact avec une sorte d'absolu. Mais, de ce que ce jugement est certain, on ne saurait conclure qu'il y ait jamais eu, comme le dit Kant, un seul acte humain accompli par bonne volonté et par simple bonne volonté. On ne saurait conclure, par conséquent, que la bonne volonté existe en fait.

C'est pourquoi, avant d'aborder vraiment le problème qui consiste à se demander si l'impératif catégorique est ou non possible, ce que fera la troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et, après elle, la *Critique de la raison pratique*, Kant veut d'abord énoncer clairement cet impératif catégorique. Et tel est le texte auquel nous étions parvenus à la fin de la dernière leçon.

Nous avions noté, dans le courant du développement de la pensée de Kant, une sorte de cassure. Kant, après avoir dit qu'il allait poser le problème : comment un impératif catégorique est-il possible, a semblé remettre le problème à plus tard. Il a dit : mais auparavant il faut que nous donnions la formule de l'impératif.

Or, dans le texte que nous allons étudier maintenant, il s'agit précisément d'opérer ce passage, c'est-à-dire de déduire la formule de l'impératif catégorique à partir de son simple concept. Le concept, nous l'avons déjà étudié, et nous savons ce qu'il est. La formule, nous ne la connaissons pas encore ; il faut la trouver, et il faut la trouver à partir du simple concept.

Pour éclairer dès maintenant ce qui va suivre, je vous fais remarquer que l'entreprise de Kant n'est concevable que pour l'impératif catégorique. En effet,

une telle entreprise n'aurait aucun sens pour des impératifs hypothétiques. En ce qui concerne les impératifs hypothétiques, en effet, on ne saurait songer à déduire du « concept » de l'impératif hypothétique la « règle » qui, à l'intérieur de semblables impératifs, s'impose à notre volonté. En effet, cette règle est en réalité une proposition théorique. Elle suppose la connaissance des moyens susceptibles de nous faire parvenir à la fin proposée. Il y a donc ici, si l'on peut dire, autant de règles qu'il y a d'impératifs.

Donc, du simple concept de l'impératif hypothétique, il est absolument évident qu'on ne peut pas déduire la règle des impératifs hypothétiques. L'impératif hypothétique, c'est celui qui nous dit : si tu veux ceci, fais cela. Lorsque je veux telle ou telle fin, je dois accomplir telle ou telle action. En revanche, pour l'impératif catégorique, lequel est nécessairement unique (faites attention à ceci : n'écrivez et ne dites jamais : « les impératifs catégoriques », car il n'y a qu'un impératif catégorique), pour l'impératif catégorique, on doit pouvoir déduire du concept la règle, puisque le concept d'impératif catégorique est celui d'un impératif où la loi commande sans conditions, et ne commande qu'elle-même.

De façon générale, on peut même considérer que la méthode de déduction devrait être assez simple. Si en effet l'impératif catégorique est purement rationnel, on doit pouvoir déduire de la seule raison les caractères qu'il devra posséder. Et c'est en effet ce que Kant va faire. Il recherche si le simple concept de l'impératif catégorique n'en pourrait pas aussi donner la formule.

Or, dès que je conçois un impératif catégorique, je sais aussitôt ce qu'il contient, car l'impératif, dit Kant, « ne contenant, outre la loi, que la nécessité où est la maxime de se conformer à cette loi, et cette loi n'étant subordonnée à aucune condition qui la détermine, il ne reste plus que l'universalité d'une loi en général à laquelle la maxime de l'action doive être conforme, et c'est cette conformité que l'impératif nous représente comme nécessaire ».

Je vais reprendre maintenant cette phrase de Kant en la commentant mot à mot. Et je voudrais d'abord, pour expliquer le texte que je viens de vous lire, définir les termes employés ici par Kant. Commençons par celui de loi.

Le terme de « loi » n'est pas aisé à définir, car, quelques pages auparavant, Kant déclare que « seul l'impératif catégorique a le caractère d'une loi pratique, tandis que tous les autres impératifs ensemble peuvent bien être appelés de purs principes, mais non des lois de la volonté ». Cela peut paraître étrange, pour qui a lu Kant. Kant, en effet, rend souvent les deux termes de « loi » et de « principe » comme des termes synonymes. Il définit, par exemple, la volonté comme le pouvoir d'agir « d'après la représentation des lois ». Puisqu'il définit la volonté comme le pouvoir d'agir selon la représentation des lois, et ceci aussi bien dans le cas d'une volonté technicienne que d'une volonté purement morale, comment, dans le texte que je viens de vous lire, peut-il déclarer que seule la loi morale est une loi ?

C'est que tout cela dépend du contexte. Parfois Kant veut simplement signifier que la volonté est une activité soumise à la raison. Il emploie alors indiffé-

remment le terme « principe » ou le terme « loi ». Mais ici il veut situer la volonté par rapport aux diverses règles qu'impliquent les différents impératifs. Il veut distinguer les principes qui commandent les impératifs hypothétiques, principes qui ne valent pour la volonté que dans la mesure où une fin a été choisie par elle, et d'autre part la loi qui vaut absolument pour toute volonté, et donc qui s'impose sans conditions à la volonté, loi qui, si on l'examine elle-même, nous allons le voir, ne peut précisément apparaître en vérité que comme la forme de toute loi.

Dans les impératifs hypothétiques, les lois sont inséparables d'un certain contenu. Elles sont donc analogues à des lois physiques. Elles ne sont même, en réalité, que des lois scientifiques devenant principes pour l'action. C'est pourquoi elles sont multiples, comme les impératifs hypothétiques eux-mêmes. Et, en ce sens, Kant les nomme des principes.

Mais une loi qui se pose pour la volonté de façon inconditionnée ne peut se poser qu'indépendamment de tout contenu. Si elle avait un contenu, en effet, elle ramènerait l'impératif au rang d'impératif hypothétique. Elle est donc forme pure, elle est donc, par là, unique et universelle.

La loi morale doit donc s'imposer par sa seule forme, c'est-à-dire par sa seule universalité, car les deux termes reviennent exactement au même. Ici se manifeste la loi considérée en tant que loi, la forme, si je peux dire, de toute loi. La loi morale ne doit avoir d'autre motif d'être obéie qu'elle-même, et ne peut commander qu'elle-même. Elle sera donc pure forme, et c'est le fameux formalisme kantien, formalisme qui, vous le voyez, remonte à la raison comme faculté de

poser des lois, comme faculté législatrice. La raison apparaît ici en son essence, comme pure faculté législatrice. Et l'impératif ne peut être catégorique que parce qu'il concerne la seule forme de l'action, celle-ci devant être accomplie sans autre représentation que celle de la loi.

Avant d'aller plus loin, je voudrais bien vous faire comprendre où nous en sommes, et ce qu'il peut y avoir à la fois d'étrange et de nouveau dans cette idée d'une raison pure pratique.

Cette idée heurte en effet nos habitudes, car nous séparons difficilement l'idée de raison de celle de raisonnements, de discussions qui précèdent la décision. Or, ici, nous apercevons la raison comme la source d'un ordre sans appel, et l'impératif kantien nous apparaît plutôt de la sorte comme non rationnel, au sens usuel du mot. Et c'est pourquoi Rousseau, qui avait noté de tels caractères dans le fait moral, et qui voulait en rendre compte, avait mieux aimé en rendre compte par le sentiment et par « l'instinct divin », comme il le dit. Mais précisément, pour Kant, un impératif qui donne ses raisons ne peut être qu'un impératif hypothétique. Il ne peut être qu'un impératif où la raison éclaire seulement d'une manière théorique des rapports de moyen à fin. Il ne peut être, par conséquent, qu'un impératif où la raison se met au service d'autre chose qu'elle-même.

Or, pour Kant, c'est la raison elle-même qui doit obliger la pure volonté, et qui doit devenir pratique. Or, elle ne peut le faire qu'en devenant formelle, et elle ne peut commander, nous allons le mieux comprendre tout à l'heure en étudiant la formule de l'impératif, que le caractère universel de nos actions.

La raison conserve donc en ceci son caractère d'exigence. Elle n'est pas faculté d'intuition, de connaissance ; elle est exigence de non-contradiction et d'universalité.

Vous le comprenez cependant, toute cette suite de raisonnements que nous examinons depuis des semaines manifeste à la fois un ordre absolument rigoureux et, en même temps, ne s'explique que par un certain contexte dans lequel Kant se meut toujours.

Ce contexte, c'est d'abord celui qui suppose que le sujet (cela n'est pas dit, mais c'est toujours sous-entendu par tout ce que Kant écrit) doit tirer de son fonds tout ce qui le rend moral, idée qui vient de Leibniz, si on veut en chercher la source.

Ce contexte, c'est aussi celui de la *Critique de la raison pure*, qui nous a montré que la raison n'a aucune intuition qui lui soit propre. L'intuition intellectuelle nous est refusée, et, par conséquent, il n'y a aucune positive expérience métaphysique. Dès lors, le fait fondamental, celui dont Kant est parti, et celui sur lequel repose tout ce que nous étudions, à savoir que le jugement moral affirme que rien n'est bon, rien n'est spécifiquement moral si ce n'est la bonne volonté, ce jugement moral est immédiatement interprété d'une façon telle que nous allons nécessairement être conduits là où nous sommes, en effet, conduits.

En effet, supposez que Kant se fasse, de la conscience, une notion analogue à celle que se font les modernes, à celle que se fait Max Scheler, par exemple, qui estime que la conscience est une conscience « intentionnelle », que toute conscience est conscience « de quelque chose », et qui définit la conscience par son rapport avec ce qui n'est pas elle. Bien que parti

de la même évidence, un phénoménologue aurait incontestablement raisonné autrement. Et l'on pourrait en effet considérer qu'au niveau de la bonne volonté, la conscience de l'homme est en contact avec je ne sais quelle valeur, ou peut-être avec un ordre divin, ou avec la grâce divine. Kant n'a même pas pu se poser, au sein de ses déductions, la question de savoir s'il en était ainsi, puisque d'une part, pour lui, la raison est une faculté qui pose des lois, et puisque, d'un autre côté, la conscience du sujet n'est jamais en rapport avec l'absolu. Et, tout cela, c'est la *Critique de la raison pure* qui l'a établi.

De ce fait, l'expérience même dont Kant est parti ne peut plus être interprétée que comme il l'interprète maintenant : ce contact avec l'absolu, c'est, si je peux dire, un contact du sujet avec lui-même, avec sa raison. Et cette raison elle-même n'est pas une raison connaissante, ce n'est pas une raison qui entre en contact avec l'être, ou avec les valeurs. C'est une raison qui pose des lois. C'est une raison législatrice.

Ainsi, la volonté étant définie comme l'action raisonnable, la raison proprement métaphysique étant éliminée, que nous reste-t-il ? Il nous reste, d'une part, une raison technicienne, mais qui est évidemment soumise aux désirs. C'est elle qui nous dit : si tu veux ceci, fais cela, si tu veux atteindre tel but, accomplis telle action. Il est bien évident que nous tombons ici dans l'impératif hypothétique, c'est-à-dire dans ce qui n'a plus rien de commun avec la morale. Et il reste, d'autre part, l'impératif catégorique.

Mais que peut être cet impératif catégorique ? Il ne peut être que celui qui émane d'une raison qui ne commande que soi, d'une loi qui ne commande

qu'elle-même, d'une raison qui est, par conséquent, pure exigence d'universalité. Nous arrivons ainsi à l'idée d'une pure forme. L'impératif catégorique n'est tel que parce qu'il concerne la seule forme de l'action, celle-ci devant être accomplie sans autre représentation que celle de la loi. Et vous voyez que, maintenant, nous pouvons commenter très exactement le texte où Kant déclare que seule la loi morale peut apparaître comme loi de la volonté.

Les autres lois peuvent s'imposer à la volonté, si celle-ci a choisi telle fin ; mais la volonté, dans ce cas, peut toujours échapper à ces lois en cessant de poursuivre la fin en question. Par conséquent, les lois de l'impératif hypothétique demeurent des lois « pour » la volonté (quand la volonté a choisi une fin), mais elles ne peuvent pas être dites des lois « de » la volonté (puisque la volonté peut toujours échapper à ces lois en se portant vers d'autres fins).

Cela ne veut pas dire, bien entendu, que les lois essent d'être vraies, puisque ce sont des lois physiques. La loi qui déclare que, pour que cette lampe s'allume, il faut que telle condition soit réalisée ne cesse jamais d'être vraie. Mais si je ne veux pas allumer la lampe, elle cesse d'être une loi pour ma volonté. Elle est encore une loi pour la nature, mais elle n'est plus une loi pour ma volonté, je puis laisser la lampe éteinte. En morale, au contraire, je ne peux pas échapper à la loi. Par conséquent, les lois de l'impératif hypothétique sont des « principes pour la volonté », mais non des « lois de la volonté ». Mais il n'en est pas de même pour la loi morale, qui s'impose d'une façon absolue à la volonté, et cela dans la

mesure où elle ne retient que la forme de toute loi, à savoir l'universalité même.

Mais nous avons vu aussi que, de la loi, Kant distingue la maxime. Il faut maintenant commenter le mot maxime. La loi, c'est le principe objectif valable pour tout être raisonnable, et lui disant comment il doit agir. La loi est donc objective, elle est impérative, et elle est universelle. Or, à la loi, Kant oppose la maxime. On peut ici se reporter à l'extrême début de la *Critique de la raison pratique*, où Kant définit fort bien ces termes. Les principes pratiques, dit Kant, « sont subjectifs, ou forment des maximes, quand la condition est considérée par le sujet comme valable seulement pour sa volonté. Mais ils sont objectifs, et fournissent des lois pratiques quand la condition est reconnue comme objective, c'est-à-dire comme valable pour la volonté de tout être raisonnable ».

Les maximes sont donc des règles d'action individuelles. Ce sont des principes, Kant admet ce mot, ce sont des principes, *Grundsätze*, mais ce ne sont pas des impératifs. Une maxime, c'est donc une règle subjective d'action qu'un sujet individuel adopte pour lui-même.

Ainsi, je peux me proposer de ne jamais essuyer une injure sans en tirer vengeance. Cela, c'est une maxime. Je peux dire : chaque fois que l'on me manquera de respect, j'en tirerai vengeance. C'est une règle, une règle que je peux très bien suivre toute ma vie, mais c'est une règle que je choisis pour ma propre conduite, ce n'est pas une règle qui vaut pour toutes les volontés.

Il est donc clair qu'une maxime, si elle est un règle pour l'action, ne régit que celui qui l'adopt

celui qui la prend précisément pour maxime. Elle est donc subjective. Elle peut être par conséquent contraire à la loi morale.

Il demeure que toute action suppose une maxime. Elle a donc une maxime et une loi, et cette maxime et cette loi sont tantôt en accord, tantôt en désaccord.

Je crois que vous pouvez maintenant comprendre pleinement la première formule de l'impératif catégorique : « Agis toujours d'après une maxime telle que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. » Ce qu'ordonne l'impératif catégorique, c'est la conformité de la maxime à la loi. Par conséquent, l'impératif catégorique ne contient que la loi et la nécessité pour la maxime de se conformer à la loi, et c'est très exactement ce que disait le texte que nous avons lu tout à l'heure.

Il y a pourtant dans la formule une expression que nous n'avons pas encore commentée, c'est « que tu puisses vouloir ». Je reviendrai sur cette expression dans un instant, et voici pourquoi.

C'est que, de la formule que Kant vient de donner le l'impératif catégorique, de cette première formule qui est une formule mère, une formule dont toutes les autres seront tirées, Kant en tire aussitôt une seconde. Et c'est : « Agis comme si la maxime de ton action devait par ta volonté être érigée en loi universelle de la nature. » Et ce n'est qu'après cette seconde formule qu'il donne des exemples susceptibles de les mieux faire comprendre l'une et l'autre, de les éclairer toutes deux.

Nous commenterons donc, si vous le voulez bien, ces deux formules, ou du moins ce qui reste à com-

menter dans ces deux formules, après avoir examiné très rapidement les exemples donnés par Kant.

Kant cite quatre exemples, obtenus selon une double division des devoirs, classique à son époque, division entre les devoirs stricts et les devoirs larges, division entre les devoirs envers soi-même et les devoirs envers autrui. Il obtient donc, par cette double division, quatre exemples de devoir.

Le premier exemple de devoir, celui d'un devoir strict envers soi-même, c'est celui du devoir de conserver sa vie. La maxime du suicide, qui est : si la vie, en se prolongeant, me menace de plus de maux qu'elle ne me promet de joies, je puis l'abréger, cette maxime n'est pas universalisable. Ici, Kant semble raisonner avant tout sur l'idée de nature. Une nature dont la loi serait de détruire la vie au nom du sentiment : l'amour de soi, dont l'objet est précisément de nous exciter à la conserver, une telle nature se contredirait et ne pourrait pas demeurer comme nature.

Le second exemple, c'est celui d'un devoir strict envers autrui. Peut-on emprunter de l'argent en promettant de le rendre, en sachant très bien qu'on ne sera pas, plus tard, dans la possibilité de le rendre ? Non, déclare Kant, car la maxime d'une fausse promesse, d'une promesse faite en sachant qu'on ne pourra pas la tenir, ne peut être, elle non plus, universalisée, car, universalisée, elle rendrait impossibles les promesses elles-mêmes.

Le troisième exemple, c'est celui d'un devoir large, d'un devoir non strict envers soi-même. Puis-je universaliser la maxime de conduite qui m'amènerait à négliger mes dons naturels pour me livrer au seul

plaisir ? Non, dit encore Kant. Ici, je vous renvoie au texte, pour ne pas trop insister sur ces exemples, que je vais reprendre en leur généralité.

Et enfin, quatrième exemple, un exemple de devoir large envers autrui. Je ne puis pas vouloir universaliser la maxime qui consisterait, sans toutefois voler les autres, à ne jamais les aider, et à ne jamais leur porter secours. La maxime qui dirait : je ne vais pas nuire aux autres, mais je les laisserai se débrouiller, et je ne leur porterai jamais secours quand ils seront dans le besoin, ne peut être universalisée.

Avant de commenter ces quatre cas, je veux faire remarquer que, de là, résulte d'abord, selon Kant, une confirmation de la validité de la séparation entre les devoirs stricts et les devoirs larges. Car il y a des actions dont la maxime est telle qu'elle ne peut même pas être conçue sans contradiction comme loi universelle de la nature. C'est le cas pour les actions qui sont interdites par les devoirs stricts. Dans le cas des devoirs larges, on peut à la rigueur concevoir une nature qui subsisterait une fois la loi violée, une nature qui aurait pour loi, si je peux dire, la maxime condamnée et qui demeurerait cependant. Ainsi, dans le troisième exemple, on peut très bien concevoir l'existence d'une nature où personne ne cultiverait ses dons. C'est même le cas, nous dit Kant, chez certains indigènes des mers du Sud, qui ne cultivent pas leurs dons, et dont pourtant la société demeure à titre de nature. Et, dans le quatrième cas, on peut également très bien concevoir l'existence d'une espèce humaine où nul ne porterait secours à autrui. Mais alors, il y aurait toujours contradiction, dans la volonté, à vouloir universaliser la maxime, à vouloir une telle nature.

Autrement dit, une telle nature, et nous verrons l'importance d'une telle remarque dans un moment, peut très bien demeurer en fait, elle ne peut pas être moralement « voulue ».

Maintenant que ces quatre exemples sont connus, je reviens aux formules. Et je commence par la première formule de l'impératif catégorique, celle dont toutes les autres sont déduites.

Dans cette formule « Agis de telle sorte que tu puisses vouloir que la maxime de ton action puisse être érigée en loi universelle », il nous reste à commenter l'expression « que tu puisses vouloir ».

Or cela est clair. Nous pouvons agir contrairement au devoir. Nous pouvons même vouloir agir contrairement au devoir, c'est-à-dire selon une maxime purement subjective. Mais nous ne pouvons pas vouloir que cette maxime devienne une loi universelle, puisque cette universalisation serait contradictoire en soi, et la négation même de notre projet.

Ici, par conséquent, l'action immorale est représentée comme celle où notre volonté se contredit elle-même. N'oublions pas, en effet, que, pour Kant, notre volonté est la faculté d'agir selon la représentation des règles. Si donc nous considérons les choses, dit Kant, « d'un seul et même point de vue », à savoir du point de vue de la raison, toute volonté mauvaise est incontestablement contradictoire.

Que se passe-t-il en effet dans la volonté mauvaise ? Nous voulons à la fois qu'un certain principe soit objectivement nécessaire comme loi universelle, et qu' subjectivement il souffre des exceptions. Que faisons nous, par exemple, lorsque nous mentons ? Voulon nous que notre maxime devienne une loi universelle

Lorsque je mens, est-ce que je puis vouloir — agis de telle sorte que tu puisses vouloir, dit Kant — que ma maxime soit une loi universelle ? Non. Car, en ce cas, le mensonge lui-même perdrait son sens. Je ne pourrais même plus mentir, ni vouloir mentir.

Supposez, en effet, que la maxime du mensonge soit une loi universelle. Supposez qu'on érige en loi universelle que tous les hommes diront le contraire de la vérité. Il est bien évident qu'il n'y aura plus de mensonge. Supposez que, dans une réunion mondaine, on dise : « On va jouer à ceci : tout le monde va mentir. » Il n'y aura plus rien qui soit mensonge. Je peux dire, à la suite de cela, tout ce qui me passera par la tête. Que ce soit vrai ou faux, ce ne sera plus un mensonge, puisqu'il aura été admis que tout le monde cessait de dire la vérité.

Pour que le mensonge soit mensonge, pour que le mensonge garde son sens de mensonge, et obtienne ses effets de mensonge, il faut que soit admise la règle qu'il ne faut pas mentir. Donc, au moment où je mens, je dois à la fois vouloir que la règle « il ne faut pas mentir » soit une règle universelle, sinon mon mensonge n'en serait plus un, et en même temps, au moment même où je veux cela, je veux, moi, mentir, c'est-à-dire violer cette règle, autrement dit, je veux qu'elle ne soit pas une loi « universelle ».

Donc, vous le voyez, il y a contradiction, puisque seule la règle selon laquelle il ne faut pas mentir donne une utilité au mensonge, comme seule la règle « il faut tenir ses promesses » donne un sens à notre promesse. Lorsque je mens, donc, je veux à la fois, et contradictoirement, la règle qui ordonne de ne pas

mentir, et la maxime purement subjective, qui commande mon mensonge.

Y a-t-il pourtant en ce cas, se demande Kant, une véritable contradiction logique ? Non, puisque, s'il en était ainsi, c'est la mauvaise volonté qui deviendrait impossible. Si la contradiction était purement logique, si les deux termes se plaçaient, si je peux dire, sur un même plan, alors, dans ce cas, toute volonté serait bonne, et la volonté mauvaise, étant contradictoire, n'existerait pas, puisque des choses contradictoires ne peuvent pas exister.

Or, il est de fait que beaucoup agissent contre le devoir, et veulent agir contre le devoir. Seulement, déclare Kant, comme en réalité nous nous plaçons à deux points de vue différents pour considérer une seule et même action, d'un côté au point de vue d'une volonté entièrement conforme à la raison, et de l'autre au point de vue d'une volonté affectée par l'inclination, il y a, non pas véritable contradiction, mais simplement « opposition » entre l'inclination et les préceptes de la raison. Donc, nous reconnaissons la valeur de l'impératif moral, mais nous prenons la liberté d'y faire une exception en faveur de notre inclination. Nous sommes ici sur le bord du problème du « choix », dont nous parlerons plus tard.

Ainsi, dans toute action, il y a une maxime, et il y a une loi. Il faut que la maxime soit conforme à la loi. Je sais que la maxime doit être conforme à la loi. Mais je peux aussi, tout en sachant cela, tout en reconnaissant l'impératif moral, choisir par inclination une maxime qui soit contraire à la loi, et qui ne puisse par conséquent pas être universalisée.

Vous voyez par là combien sont injustifiées les critiques que Schopenhauer, et bien d'autres, ont faites à Kant, en lui reprochant de nous avoir livré par ses exemples, sous le nom d'impératif catégorique, un impératif hypothétique déguisé.

Schopenhauer fonde surtout sa critique sur le quatrième exemple donné par Kant. Ce quatrième exemple ne signifie-t-il pas, demande Schopenhauer : « Aide autrui si tu veux être aidé de lui » ? Car enfin, Kant nous dit : on peut très bien concevoir une nature où personne n'aiderait personne ; mais dans cette nature, si je tombe dans le besoin, je serai moi-même abandonné. Or est-ce que cela ne revient pas, demande Schopenhauer, au précepte vulgaire : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit » ?

Kant, vous le savez, a, dans d'autres textes, dit très clairement que nul contresens sur sa pensée ne serait plus lourd, et que sa règle ne veut pas du tout signifier : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît. » Et si vous avez compris mon commentaire, vous devez en être convaincus, car je n'ai ıbsolument pas fait entrer en ligne de compte l'utilité, 'amour-propre, l'égoïsme, ou rien de semblable. Je n'ai pas envisagé non plus la suite des conséquences de l'action. J'ai simplement fait entrer en ligne de compte le principe de l'action, et j'ai essayé de vous montrer que, dans le principe de l'acte même par lequel je mens, il y a une contradiction interne.

Cela dit, il faut reconnaître que le texte de Kant engage au contresens de Schopenhauer, et je n'ai pas trouvé, je l'avoue, le moyen de commenter ce texte d'une façon absolument satisfaisante, c'est-à-dire en

donnant complètement raison à Kant et complètement tort à Schopenhauer.

En effet, dans ce texte, Kant déclare que si nous ne voulions pas rendre service aux autres, « nous nous enlèverions toute espérance d'obtenir le secours que nous désirerions pour nous-mêmes ». Cela est bien gênant : car c'est bien faire appel à l'égoïsme. Le texte de Kant contient le mot de désir. Donc, il semble supposer l'égoïsme.

D'autre part, Kant s'exprime comme si le caractère immoral de l'acte ne pouvait être mis en lumière que par l'observation empirique de son résultat et de ses suites, de son contrecoup dans la vie sociale. N'est-ce pas faire appel à l'expérience de la nature de fait, ce qui est également fâcheux ?

Schopenhauer peut donc croire que la règle kantienne revient à déclarer que si, en tant qu'agent, j'édicte aujourd'hui qu'il ne faut rendre service à personne, je puis souffrir demain, en tant que patient, et une fois tombé dans le besoin, de l'application de cette même règle.

Il faut donc reconnaître que cet exemple de Kant est malheureux. Ce n'est pas le seul, du reste. Ceux de vous qui étudient les textes de Kant seront souvent gênés par les différents exemples qu'il prend. Vous serez souvent frappés, à la lecture des textes de Kant, par le fait que la logique des développements abstraits est simplement admirable, et que les exemples sont souvent gênants, et ne s'accordent pas bien avec cette logique.

Mais enfin, il n'est que trop évident, par tout l'ensemble du texte, et par tout ce que Kant dit par ailleurs, que la pensée que lui prête Schopenhauer

n'est pas la sienne. Il ne s'agit pas, pour Kant, d'émouvoir notre sentiment de l'utile, notre sentiment égoïste de la peur du lendemain, mais de déceler la contradiction dans notre propre vouloir.

Ce que Kant met en lumière, c'est que, lorsque nous agissons mal, nous ne « voulons » pas en réalité que notre maxime « devienne » loi « universelle » et que nous ne pouvons pas le vouloir. Nous choisissons une maxime propre, qui nous donne le moyen de faire exception à une loi qui, par ailleurs, est posée par nous. Nous voulons, si l'on peut dire, que notre maxime soit contraire à la loi. Et pourtant, notre action n'a de sens que par la loi. Tout ceci est essentiellement analyse de la seule volonté, et de ses exigences essentielles.

La détermination kantienne de l'impératif catégorique reste donc, dans la première formule, purement rationnelle et formelle, et les exemples n'y changent rien. Il ne s'agit pas, pour Kant, de déduire nos actions, en ce qu'elles ont de matériel, de la forme d'une loi universelle. Il s'agit, au nom de cette loi, et par la forme de cette loi, de déterminer les maximes dont doivent procéder nos actions ; et aussi d'indiquer la façon dont nous pouvons juger si elles sont, ou non, morales.

Cependant, en sera-t-il de même de la seconde formule, qui dit la même chose que la première, mais qui pourtant contient une idée nouvelle, celle de nature ?

L'idée de nature joue un assez grand rôle dans les exemples que nous avons discutés, nous venons de le voir. Cette introduction de l'idée de nature n'est-elle pas synthétique ? Et quand nous nous demandons si

nous pourrons faire de nos maximes des lois de la nature, est-ce que nous n'introduisons pas l'idée d'un système d'êtres pouvant en fait subsister et par conséquent une notion que Kant, étant donné sa méthode, étant donné qu'il procède par pure analyse, étant donné qu'il ne fait appel à aucun élément empirique, n'a pas le droit d'introduire ?

C'est ce qu'objectera, cette fois, Hegel. Hegel critique un autre exemple de Kant, qui se trouve dans la *Critique de la raison pratique*, qui n'est donc pas dans le texte même que je commente. Mais enfin j'examine cet exemple parce qu'il est exactement semblable aux précédents. C'est l'exemple du dépôt.

Si on me confie un dépôt, je ne peux pas vouloir universaliser la maxime selon laquelle je puis me dispenser de le restituer. Par cet exemple, il est donc montré que la maxime « Il est permis à chacun de nier le dépôt qui lui a été confié » se détruit elle-même comme loi, et ne peut pas être universalisée comme loi de la nature, puisque l'universalisation d'une telle maxime ferait qu'il n'y aurait plus de dépôts. Si je déclare en effet qu'on n'est pas tenu de rendre un dépôt, il n'y a plus de dépôts.

Or précisément, dit Hegel, la maxime de ne pas restituer un dépôt n'est contradictoire que dans la mesure où il existe des dépôts. Mais on peut très bien concevoir une nature où il n'y aurait pas de dépôts. Dès lors, si je conçois une nature où il n'y a pas de dépôts, toute contradiction disparaît. Que vaut alors la règle de Kant ?

Ceci revient à dire, vous le comprenez, que la règle de Kant suppose l'existence de fait d'une nature où il y a des dépôts, où il y a une propriété indivi-

duelle et privée, mais que, si on nie cette nature, la contradiction disparaît d'elle-même.

Or, s'il en était ainsi, ce serait extrêmement grave, puisque toute la force du raisonnement de Kant est précisément qu'il procède toujours d'une manière rationnelle *a priori*, et qu'il n'emprunte rien à ce qui est empirique.

Eh bien, là encore, il faut reconnaître tout d'abord qu'il y a dans les exemples de Kant quelques formules malheureuses, et que la façon même dont il prend le mot de « nature » est souvent ambiguë. Mais si nous passons de la lettre des exemples, non certes à l'esprit (car, passer de la lettre à l'esprit, c'est toujours très dangereux en histoire de la philosophie), mais à la lettre des considérations purement théoriques qui les entourent, nous verrons d'abord qu'il ne saurait s'agir, pour Kant, d'un appel à la nature empirique. La nature est ici posée et déterminée *a priori*. Elle se définit seulement comme un système d'objets obéissant à des lois universelles et nécessaires. Et seule une telle nature peut être rationnellement voulue.

Kant est donc autorisé, en vertu même des conclusions de la *Critique de la raison pure*, qui nous ont montré que l'objectivité avait sa condition dans les lois de l'esprit, Kant est donc autorisé, dis-je, à faire appel à l'idée de nature, sans quitter le domaine de ce qui est purement rationnel et *a priori*. Car l'ordre de la nature n'est ici posé qu'à partir de la forme législatrice dont il dérive, la nature étant précisément ce qui dérive des lois.

En second lieu, je fais remarquer que, dans la seconde formule, il ne faut pas oublier l'expression « par ta volonté », « Agis comme si la maxime de ton

action devait, par ta volonté, être érigée en loi universelle de la nature ». Kant ne dit donc pas que mon indifférence à l'égard d'autrui, par exemple, empêcherait la nature de fait, la nature empirique, de demeurer. Il dit même explicitement le contraire. Et je vais plus loin, il est tellement de cet avis qu'il sait, et qu'il proclame : nous ne sommes pas sûrs que, depuis que le monde est monde, il y ait eu un seul acte purement moral. Kant sait donc bien que l'acte immoral n'est pas négation de la nature de fait ; il sait très bien que la nature de fait demeure remplie d'actes immoraux. Il est même possible que la nature de fait demeure en n'étant constituée, si je peux dire, que d'actes immoraux !

Mais ce que dit Kant, ce n'est pas cela. Il dit : « Agis comme si la maxime de ton action devait, par ta volonté, être érigée en loi universelle de la nature. » Il déclare donc que, dans le cas où je fais une action immorale, je n'ai pas la « volonté » qu'une nature déterminée par mes principes demeure. Il déclare que, dans le cas de l'action immorale, je renonce à faire subsister par ma volonté une nature rationnellement définie. Par rapport à cette nature pure, si je puis dire, par rapport à cette nature définie comme un ensemble d'objets soumis à des lois, il est clair que toute nature concrète, et que toute situation de fait donnant lieu à un rapport moral déterminé, demeurent purement contingentes. Encore faudra-t-il, par ailleurs, expliquer leur existence. Mais telle n'est pas ici la question. Nous ne nous occupons que de la détermination de la volonté morale.

Ce qu'il faut comprendre enfin, c'est que les exemples de Kant n'ont pas pour fonction d'opérer la

déduction à partir de l'impératif catégorique, du contenu « concret » des devoirs. Ils ont pour fonction de montrer que, quel que soit le contenu du problème qui s'offre à moi, si ce problème est moral, ce problème peut être jugé selon les normes de l'impératif catégorique. C'est pourquoi l'objection de Hegel, relative à l'exemple du dépôt, ne vaut rien. Elle ne vaut rien, parce que Hegel raisonne toujours comme si Kant voulait déduire le concept concret, qui consiste à rendre un dépôt, de l'impératif catégorique. S'il en était ainsi, l'objection de Hegel serait très forte. Elle serait très forte, parce qu'elle consisterait à dire : comment voulez-vous, d'une loi purement formelle, déduire un contenu concret ? Mais Kant n'a jamais voulu déduire un contenu concret d'une loi formelle. Il n'y a, à ma connaissance, qu'un seul philosophe qui ait voulu opérer une déduction de ce genre, à savoir Hegel lui-même.

Hegel veut en effet, à partir de la pure logique, déduire dialectiquement le Monde tout entier, la Nature et l'Histoire. Kant ne veut rien faire de semblable. Il veut simplement, à partir du concept de l'impératif catégorique, déduire, non pas la loi concrète, mais un certain nombre de « formules », toutes aussi *a priori* que l'impératif catégorique lui-même, et qui nous donnent le moyen de « juger » tel ou tel acte concret. Mais il admet très bien que, dans chaque cas donné, il y a un élément essentiellement empirique qui intervient, et qui n'est pas déductible.

En effet, le cas peut se présenter à moi que quelqu'un vienne me dire : « Je veux vous confier un dépôt. Je pars en voyage. Voulez-vous me garder cet objet ? » Alors, dans ce cas concret, qui n'est pas

déduit de l'impératif catégorique, ce à quoi la formule de l'impératif catégorique me sert, c'est à décider, de façon absolument claire, quelle action est morale, et quelle ne l'est pas. Or il me semble que ce que dit Kant répond tout à fait à cette exigence. L'objection de Hegel vaudrait si Kant prétendait déduire de l'impératif catégorique l'existence de dépôts. Mais Kant veut seulement dire que je ne puis vouloir une nature où, à la fois, il y aurait des dépôts et où il ne pourrait y en avoir. Il veut seulement, par conséquent, puisqu'il s'agit de l'action que je dois accomplir, montrer que je puis connaître clairement ce que je dois faire, si en fait, et de façon contingente, on me confie un dépôt. Or accepter un dépôt comme tel, et puis nier l'avoir reçu, c'est bien se contredire. C'est avoir une volonté à laquelle on ne peut donner pour objet aucune nature concevable, et pouvant être déterminée *a priori*.

Rien ne permet donc, à l'examen des deux premières formules, de prétendre que Kant ait renoncé à une méthode purement rationnelle et *a priori*. À la lettre, Kant n'a introduit, bien que ses exemples, je le répète, soient maladroits, aucun élément empirique.

Mais, et c'est le problème que je voudrais encore poser pour finir, n'est-il pas sorti de son projet d'une autre façon, en introduisant dans sa démonstration, dans sa déduction plutôt, la méthode synthétique, bien qu'il déclare n'user que d'une méthode analytique ?

Il y a ici, selon moi, deux questions à distinguer. Tout d'abord, première question : il faut maintenir qu'à la lettre Kant n'anticipe pas sur le problème du fondement transcendantal et réel de l'impératif catégorique. Ce problème ne sera abordé que plus tard,

dans la troisième section. La deuxième section n'a qu'un but, c'est de découvrir ce que la moralité implique si elle est réelle, je dis bien si elle est réelle. Et sans cesse, en effet, le texte indique que le problème du fondement réel de la moralité n'est pas abordé : « Si maintenant, dit Kant — je cite le texte — de cet impératif unique nous pouvons déduire, comme de leur principe, tous les impératifs du devoir, bien que nous laissions provisoirement sans réponse la question de savoir si ce qu'on appelle devoir n'est pas un concept vide... » Par conséquent, il laisse la question sans réponse. Et plus loin il dit : « Nous avons déterminé clairement le contenu de l'impératif catégorique qui doit renfermer le principe de tous les devoirs, s'il y a vraiment des devoirs. » « S'il y a vraiment des devoirs. » Par conséquent, Kant répète sans cesse que le problème du fondement transcendantal du devoir n'est pas encore résolu par lui.

Sur ce point, il n'y a pas de doute. Les affirmations de Kant sont toujours problématiques. La seconde section établit la formule exacte du problème, mais ne le résout pas. Son but n'est pas du tout de montrer que l'impératif catégorique est possible, c'est de donner la formule de l'impératif catégorique, sans savoir pour le moment si une action humaine a jamais été soumise à cet impératif. Son but, c'est d'établir un système pur de lois pratiques, déduit *a priori* de la raison.

Par là, et nous avons vu que ce résultat est, dès la première formule, pleinement atteint, l'impératif catégorique est clairement déterminé comme distinct de l'impératif hypothétique. Le caractère de législation formelle impliqué par l'impératif catégorique est net-

tement établi. Mais nous ne savons toujours pas s'il existe, en fait, un impératif catégorique.

Mais il y a une seconde question. Faut-il conclure, comme le font beaucoup de commentateurs, de ce que le problème de réalité de l'impératif n'est pas posé, que la méthode de Kant soit purement analytique, ainsi que Kant le prétend ? On peut en douter, si l'on considère que les formules ainsi découvertes seront retenues par la suite comme formules vraies de l'impératif catégorique, une fois fondé. Kant veut donc bien établir, au sein même de son analyse, que le principe moral est un principe possible d'action réelle.

Si donc il est vrai que la déduction des formules de la seconde section est purement formelle, et n'a rien de commun avec ce que serait la déduction matérielle du contenu des devoirs, il demeure aussi que Kant est préoccupé par la question de savoir comment on peut appliquer l'impératif catégorique aux cas fournis par l'expérience, bien que, je le répète, cette expérience ne soit pas déduite, mais soit fournie du dehors de manière contingente.

C'est pourquoi bien des lignes de Kant semblent décrire l'impératif catégorique entrant en action, tendant à constituer une nature, c'est-à-dire à ne plus le considérer d'une manière purement formelle, mais à le considérer, si je peux dire, d'une manière concrète. Manière concrète qui peut surprendre, puisque, précisément, le problème du fondement transcendantal de l'impératif n'a pas été résolu.

Donc, et pour conclure cette leçon, nous dirons, d'une part, que Kant établit par pure analyse que l'impératif catégorique n'est possible que si son contenu est constitué par l'idée d'une législation univer-

selle valant *a priori*, et que seule la forme d'une législation universelle peut s'imposer à l'homme sous forme d'impératif catégorique. En ceci, Kant remonte, par pure analyse, jusqu'aux conditions dernières du devoir, et tel est le but, et le résultat essentiel, de cette deuxième section, ou du moins des textes que nous avons étudiés jusqu'à maintenant.

D'autre part, Kant se soucie déjà, et ceci est, qu'on le veuille ou non, un autre projet, de tirer de la formule de l'impératif catégorique une ligne de conduite pratique. C'est dans cette mesure qu'il semble opérer par synthèse, en rapprochant de l'impératif catégorique des notions qui lui sont étrangères, et qui vont de l'idée de nature, conçue en général, jusque parfois, dans ses exemples, à l'idée de nature empirique.

Certes, Kant maintient dans tout ceci le renversement de l'ordre traditionnel qu'a opéré sa morale. Il ne consent jamais, à l'exemple des morales utilitaires, à déduire le devoir du désir. Il ne consent jamais non plus, à l'exemple des morales purement métaphysiques, à considérer le problème de la déduction des devoirs comme celui de la détermination des conditions de réalisation d'un bien posé par ailleurs et connu par ailleurs. Il maintient ferme le principe que ce qui est moralement nécessaire demeure bien une certaine manière de se porter à l'action. Mais les exemples mêmes que prend Kant indiquent qu'il se soucie d'autre chose. Et en effet, ces exemples procèdent par comparaison. Or, la comparaison renvoie non pas à la pure déduction des formules, mais à la faculté de subsumer des actions particulières sous la loi morale.

On comprend ainsi que des critiques fort nombreuses aient été adressées à Kant, à propos de cette deuxième section. À la lettre, je ne crois pas que ces critiques soient fondées. Et j'ai essayé d'établir que Kant est en droit de se demander comment l'impératif catégorique est un impératif applicable, avant même de se demander si l'impératif catégorique est possible, et donc s'il est réel.

Il demeure que l'incertitude de bien des formules employées par Kant rend le texte difficile. Et je crois que cette difficulté traduit une double direction de la recherche. Cette seconde section apparaît à la fois comme une détermination hypothétique du contenu de la morale « si elle est vraie », et comme la détermination de fait d'une morale effective, la détermination catégorique d'une morale vraie, et de la seule morale possible.

CINQUIÈME LEÇON

De la loi morale aux fins en soi et à l'autonomie de la volonté

Nous allons étudier ce soir le passage de la loi morale aux fins en soi et à l'autonomie de la volonté.

Après avoir énoncé la formule générale de l'impératif catégorique, après avoir, de cette formule, tiré une première formule dérivée, où la volonté est encore considérée comme « la faculté de se déterminer soi-même à agir conformément à la représentation de certaines lois », Kant continue ainsi : « Or, ce qui sert à la volonté de principe objectif de sa détermination, c'est la fin, et cette fin, si elle est posée par la seule raison, doit être valable pour tous les êtres raisonnables. »

Au premier abord, ce texte pourrait nous surprendre grandement. Jusqu'à maintenant, en effet, nous avions cru comprendre que la loi était seule objective, et que la fin était toujours subjective. La façon dont Kant séparait la loi et la fin, c'était bien celle-là. Or il nous est dit maintenant que « ce qui sert à la volonté de principe objectif de détermination, c'est la fin ». Ici, objectif est pris dans un sens nouveau. Il s'agit d'analyser la volonté humaine. Or toute volonté est faculté d'agir selon certaines fins, et toute fin est, par la volonté, conçue comme objective, en ce qu'elle est

représentée par la volonté elle-même comme étant dans l'objet. Lorsque je veux agir selon une fin, je me représente objectivement cette fin. C'est en ce premier sens que le mot « objectif » est pris dans la phrase que nous avons citée.

Et rien ne montre mieux que l'analyse kantienne, sans aborder encore le problème du fondement transcendantal de la moralité, essaie de plus en plus de concevoir ce que peut être cette moralité comme présente dans l'homme, comme conçue au sein de la volonté effective de l'homme. Vouloir, pour l'homme, n'est pas seulement vouloir selon des règles, c'est vouloir quelque fin, et se la représenter.

Encore ne faut-il pas laisser perdre le caractère rationnel de la moralité. C'est pourquoi, dans la phrase qui suit celle que je vous ai citée, et que nous allons considérer maintenant, Kant distingue deux sortes de fins : les fins subjectives et les fins objectives ; les fins subjectives, qui reposent sur des mobiles, et les fins objectives, qui reposent sur des motifs. Le mot « mobile » désigne toujours une influence affective sur l'action, le mot « motif » désigne au contraire une motivation rationnelle de l'action.

Il y a donc des fins qui naissent des désirs, qui sont relatives aux désirs, et qui, comme telles, varient avec les sujets, car chaque sujet a ses désirs. Il y a, d'autre part, des fins objectives qui s'imposent à tous les êtres raisonnables. Il est clair qu'en ceci le mot « objectif » est pris en un autre sens que dans la phrase précédente, il faut y faire attention. Il faut lire le texte de très près, et c'est parce que, je vous l'ai dit, je veux avant tout que vous puissiez lire le texte chez vous,

que j'essaie d'en expliquer les termes qui pourraient vous gêner.

Or, ici, le mot « objectif » est incontestablement pris, à quelques lignes de distance, en deux sens différents. Dans la phrase précédente, « objectif » voulait dire représenté dans l'objet. Toute fin est, en ce sens, objective, et c'est pourquoi Kant a parlé de l'objectivité de toutes les fins. Ici, au contraire, dans cette seconde phrase, et dans la distinction des fins subjectives et des fins objectives, objectif veut dire conforme à l'objectivité telle que la détermine la raison. C'est tout à fait autre chose. Par cette distinction, nous commençons à comprendre que la bonne volonté pourra, elle aussi, avoir une fin, cette fin devant, bien entendu, être objective au second sens, c'est-à-dire être rationnelle, être universelle. Il y a aura donc des fins subjectives, propres aux impératifs hypothétiques, et des fins objectives, propres à l'impératif catégorique.

Et, continue encore Kant, « les principes pratiques sont formels, s'ils font abstraction de toutes les fins subjectives ; ils sont matériels s'ils donnent comme principe à l'action des fins subjectives ».

La seconde partie de cette phrase est parfaitement claire, je pense, et ne nous apprend rien de nouveau. Je crois que vous avez tous saisi ce que veut dire cette seconde partie. Il est bien évident que si les principes de l'action ont des fins subjectives, ils ont un contenu précis et déterminé, ils sont matériels, et par là même non moraux. Mais la première partie de la phrase demeure encore pour nous extrêmement délicate à bien comprendre.

représentée par la volonté elle-même comme étant dans l'objet. Lorsque je veux agir selon une fin, je me représente objectivement cette fin. C'est en ce premier sens que le mot « objectif » est pris dans la phrase que nous avons citée.

Et rien ne montre mieux que l'analyse kantienne, sans aborder encore le problème du fondement transcendantal de la moralité, essaie de plus en plus de concevoir ce que peut être cette moralité comme présente dans l'homme, comme conçue au sein de la volonté effective de l'homme. Vouloir, pour l'homme, n'est pas seulement vouloir selon des règles, c'est vouloir quelque fin, et se la représenter.

Encore ne faut-il pas laisser perdre le caractère rationnel de la moralité. C'est pourquoi, dans la phrase qui suit celle que je vous ai citée, et que nous allons considérer maintenant, Kant distingue deux sortes de fins : les fins subjectives et les fins objectives ; les fins subjectives, qui reposent sur des mobiles, et les fins objectives, qui reposent sur des motifs. Le mot « mobile » désigne toujours une influence affective sur l'action, le mot « motif » désigne au contraire une motivation rationnelle de l'action.

Il y a donc des fins qui naissent des désirs, qui sont relatives aux désirs, et qui, comme telles, varient avec les sujets, car chaque sujet a ses désirs. Il y a, d'autre part, des fins objectives qui s'imposent à tous les êtres raisonnables. Il est clair qu'en ceci le mot « objectif » est pris en un autre sens que dans la phrase précédente, il faut y faire attention. Il faut lire le texte de très près, et c'est parce que, je vous l'ai dit, je veux avant tout que vous puissiez lire le texte chez vous,

que j'essaie d'en expliquer les termes qui pourraient vous gêner.

Or, ici, le mot « objectif » est incontestablement pris, à quelques lignes de distance, en deux sens différents. Dans la phrase précédente, « objectif » voulait dire représenté dans l'objet. Toute fin est, en ce sens, objective, et c'est pourquoi Kant a parlé de l'objectivité de toutes les fins. Ici, au contraire, dans cette seconde phrase, et dans la distinction des fins subjectives et des fins objectives, objectif veut dire conforme à l'objectivité telle que la détermine la raison. C'est tout à fait autre chose. Par cette distinction, nous commençons à comprendre que la bonne volonté pourra, elle aussi, avoir une fin, cette fin devant, bien entendu, être objective au second sens, c'est-à-dire être rationnelle, être universelle. Il y a aura donc des fins subjectives, propres aux impératifs hypothétiques, et des fins objectives, propres à l'impératif catégorique.

Et, continue encore Kant, « les principes pratiques sont formels, s'ils font abstraction de toutes les fins subjectives ; ils sont matériels s'ils donnent comme principe à l'action des fins subjectives ».

La seconde partie de cette phrase est parfaitement claire, je pense, et ne nous apprend rien de nouveau. Je crois que vous avez tous saisi ce que veut dire cette seconde partie. Il est bien évident que si les principes de l'action ont des fins subjectives, ils ont un contenu précis et déterminé, ils sont matériels, et par là même non moraux. Mais la première partie de la phrase demeure encore pour nous extrêmement délicate bien comprendre.

Il nous est dit, en effet, que les principes pratiques sont formels s'ils font abstraction de toutes les fins subjectives. Nous apprenons donc que les principes formels, loin de faire (comme nous l'avions cru, et comme nous avions pu légitimement le croire) abstraction de toute fin, ont seulement à faire abstraction des fins subjectives, et peuvent fort bien admettre des fins objectives.

Et en effet, nous apprend la suite du texte, l'impératif catégorique serait impossible si rien ne pouvait servir à la volonté humaine de fin objective. « L'impératif catégorique doit s'appuyer, dit Kant, sur la représentation de ce qui est fin en soi. » Fin en soi se confond ici avec fin objective, au second sens que nous avons indiqué. Car seule, nous le verrons, une fin en soi peut être vraiment objective.

Il faut donc, pour continuer à énumérer les conditions auxquelles un impératif catégorique est possible, conditions sans lesquelles ne pourrait même pas se poser, ne l'oubliez pas, le problème de sa possibilité proprement transcendantale, il faut donc découvrir une fin en soi. Or tout être raisonnable, et donc l'homme, constitue cette fin en soi. Par conséquent, pour que l'impératif catégorique soit possible, il faut que l'homme soit considéré comme fin.

Comprenons bien ceci. La volonté de l'homme ne peut vouloir sans vouloir quelque chose. Par conséquent, elle a toujours des fins. Mais précisément, vouloir quelque chose, c'est déjà sortir de la moralité. Toutes les choses, tous les objets que nous pouvons acquérir pour satisfaire nos inclinations n'ont en effet qu'une valeur relative à ces inclinations elles-mêmes. C'est le cas de tous les êtres de la nature, et même de

tous les animaux. Mais précisément, de ce fait, ces êtres de la nature, ces choses ne sont en réalité que des moyens au service de nos inclinations. Ils ne sont pas des fins en soi. Seules les personnes, c'est-à-dire les êtres raisonnables, en l'espèce les hommes, peuvent être des fins en soi. L'impératif peut ainsi recevoir une fin sans cesser d'être catégorique.

D'où la deuxième formule — dérivée de l'impératif catégorique : « Agis de façon à traiter l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne des autres, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. »

Les mots « simplement », *bloss*, et « en même temps », *zugleich*, font allusion à la nature complexe de l'homme, et au fait que l'action technique suppose que, partiellement tout au moins, je continue à traiter les hommes comme des moyens.

Il est bien évident, en effet, que le caractère technique, et par conséquent intéressé, de mon action, s'étend nécessairement aux rapports interhumains. Quand je demande à un marchand de me vendre un objet, à un garçon de café de me servir un verre de bière, quand vous me demandez vous-mêmes un renseignement, il est clair que je traite ou que vous traitez l'homme comme un moyen. La moralité ne demande pas de s'abstenir de ce genre de rapports interhumains, abstention qui rendrait toute vie impossible. Si je ne devais jamais traiter les autres hommes comme des moyens, si je ne devais jamais demander à un garçon de café de me servir un verre de bière, ou à un médecin de me soigner, il est bien évident que la vie deviendrait bien difficile.

Ce que dit Kant, ce n'est pas cela. C'est que je ne dois pas traiter les hommes simplement, *bloss*, comme des moyens, mais aussi, en même temps, *zugleich*, comme des fins. Et Kant reprend alors les quatre exemples que nous avons cités et étudiés dans la dernière leçon, montrant que cette seconde formule de l'impératif catégorique permet, comme la première, de distinguer clairement où est mon devoir.

Ainsi, dans le suicide, nous traitons notre personne comme un simple moyen, subordonné à notre sensibilité, c'est-à-dire à notre peur de souffrir. Dans le cas de la fausse promesse, nous traitons autrui comme un moyen de nous procurer l'argent qui nous est nécessaire. Dans le cas du vol, nous traitons également autrui comme un simple moyen, etc.

*
* *

Voilà, par conséquent, le commentaire strict du texte. Mais vous voyez à quelles questions risque de nous entraîner cette seconde formule. Et si vous avez bien compris ce que nous avons dit dans la dernière leçon, vous devez apercevoir que plusieurs difficultés se présentent.

Ces difficultés peuvent être groupées autour des deux notions nouvelles que la seconde formule dérivée semble introduire, et dont on peut se demander si, en toute rigueur, étant donné la méthode totalement *a priori* que Kant a annoncée, il a le droit de faire usage : celle de fin et celle d'humanité. Ce sont bien les deux termes nouveaux que nous trouvons ici, le terme fin, fin en soi, et le terme humanité.

Nous commencerons par examiner rapidement la difficulté qui vient du terme humanité, car elle pourra, je pense, éclairer l'autre.

Ici, la difficulté est grande. Il s'agit de découvrir une fin en soi. Cette fin, nous le comprenons, ne peut être que la raison elle-même. Toute autre fin, en effet, ne peut être que relative à la volonté, et ne peut pas être une fin en soi.

N'oubliez pas, en ceci, le problème qui nous est posé, et le point auquel nous sommes parvenus. Nous sommes en train de déduire du concept de l'impératif catégorique ses formules. Or nous ne pouvons déduire du concept de l'impératif catégorique ses formules que si nous ne mettons rien de plus dans les formules que ce que nous pouvons tirer d'une manière logique, analytique, du concept de cet impératif. Or, le concept, c'est celui de raison pure pratique. C'est pourquoi la première règle, et aussi la première règle dérivée que nous avons étudiée dans la dernière leçon répondaient, j'ai essayé de vous le montrer, totalement à cette exigence. La notion de nature, qui pouvait sembler gênante, n'est pas, si on sait bien comprendre ce que dit Kant, gênante en fait. Elle n'est pas en contradiction avec sa méthode. Est-ce qu'il en est de même, ici, avec la notion d'humanité comme fin en soi ?

Nous venons de le dire, toute fin en soi ne peut être que la raison elle-même. Toute autre fin serait évidemment telle qu'elle nous ferait descendre de l'impératif catégorique à l'impératif hypothétique. Schopenhauer du reste, dira même, en ce sens, que c'est là le cas de toute fin, quelle qu'elle soit, et donc que l'idée de fin en soi est absolument contradictoire. Mais si

l'on peut admettre, avec Kant, que la raison puisse, comme telle, être fin en soi, ne faut-il pas reconnaître qu'ici Kant, outre la notion de raison, introduit celle d'humanité ? Autrement dit, ce qui devient fin en soi n'est plus la pure raison, mais l'être qui est le sujet de cette raison, à savoir la personne humaine.

Et sans doute est-il clair que ce qui fait de l'individu une personne, c'est seulement qu'il est un être raisonnable. C'est parce qu'il est sujet de la loi morale que l'homme est absolument inviolable, et qu'il est une fin. Il ne faut donc pas croire que Kant revienne ici à un certain substantialisme, fasse appel à l'individu substance. Sans doute, d'autre part, la personne humaine est-elle la seule réalité où la raison nous soit donnée.

Il n'en reste pas moins qu'en énonçant sa deuxième formule, Kant semble opérer une sorte de renversement. Le respect de la loi qui contraint l'humanité semble devenir le respect de l'humanité elle-même, laquelle comprend pour nous autre chose que la pure raison. Car si elle ne comprend pas autre chose que la pure raison, il faudrait simplement que Kant nous dise « être raisonnable » ou même « raison », et non pas : homme. Or, il dit : homme, il dit : humanité, et il dit : personne. Il est bien évident que le sens de ces mots, qu'on le veuille ou non, ne peut pas être réduit purement et simplement au sens du mot : raison. Ce n'est donc pas seulement la raison, c'est, sinon la substance, du moins l'existence de l'homme, qui exprime en ceci une valeur absolue. L'homme est fin en soi. Kant a-t-il le droit, telle est la première question, d'opérer une déduction semblable ?

Il importe avant tout, pour comprendre Kant, de ne pas l'interpréter dans le climat de ce qu'on appelle aujourd'hui le personnalisme, mouvement fort sympathique, mais dont la clarté dans la définition des concepts n'est pas toujours la qualité maîtresse. Or, le personnalisme, ainsi chez William Stern, a été, avant tout, une réaction contre l'analyse psychologique, contre la tendance à dissocier le sujet en états psychiques élémentaires. On insiste alors sur le fait que la personne n'est pas la somme de ses éléments, mais qu'elle est quelque chose qui les informe, qui les dépasse. Est-il besoin d'ajouter que Kant ne prend pas du tout les choses ainsi, et que toute confusion entre le personnalisme moderne et le personnalisme de Kant ne pourrait que jeter de l'ombre sur notre texte, plutôt qu'apporter de la lumière ?

La personne humaine semble, pour Kant, s'identifier, purement et simplement, avec l'universel. Elle n'est pas une substance au sens classique : elle n'est pas une supra-individualité ; elle n'est pas une forme qui s'imposerait à une matière ; elle n'est pas une unité qui ferait la synthèse de mes différents états. Elle n'a rien de commun, ni avec ce que j'appelle l'individu, ni avec nos besoins, ni avec nos tendances, ni avec nos inclinations ; mais elle n'a rien de commun non plus avec ce qui fait l'unité et comme la synthèse de ces inclinations et de ces tendances. Et si, par conséquent, comme Kant le déclare lui-même, la personnalité s'identifie avec la loi morale, la loi morale devient la personnalité même.

Il demeure, et nous y reviendrons tout à l'heure que la formule kantienne n'est pas, de ce fait, parfaitement éclairée. En effet, elle n'a de sens, elle n'a d'uti-

lité que parce qu'elle admet que la raison est incarnée en l'homme, qu'elle existe dans l'homme, que l'homme est son véritable sujet.

Il y a donc bien là, du moins il me semble, quelque rappel, tout au moins, à la conscience de soi. Il y a appel, non pas à une raison qui serait considérée comme une pure règle, mais à une raison qui, vraiment, prend conscience d'elle-même, et fait que l'homme aperçoit qu'il est une fin. C'est dire qu'il y a là quelque chose d'analogue à un « je pense », à un *cogito*, quelque chose donc qui, si on veut se placer à un strict point de vue kantien, n'est pas parfaitement défini, quelque chose qui, par un côté, touche au sujet transcendantal, mais par un autre côté touche au sujet empirique.

Vous savez avec quelle rigueur Kant a critiqué et condamné le *cogito* de Descartes. Eh bien, on peut se demander si la notion d'homme, même réduite, comme je viens de le faire, à la notion de raison consciente de soi, ne peut pas inquiéter de même un esprit strictement rigoureux, et nous faire craindre que Kant ne soit tombé dans une confusion semblable à celle qu'il reproche à Descartes.

Je passe maintenant à la seconde difficulté, qui est relative à l'idée de fin. Il est toujours malaisé de comprendre, même après l'explication que nous avons cru découvrir, comment l'impératif catégorique peut comporter une fin. Si en effet l'impératif a une fin, est-ce qu'on ne va pas pouvoir, à partir de la simple considération de la fin, définir la règle de l'action qui mène à cette fin ? Mais, dès lors, tout peut sembler perdu. Ne retombons-nous pas dans un impératif hypothétique, et la loi morale, si elle est tirée d'autre

chose, ne va-t-elle pas *ipso facto* devenir un simple moyen ?

Certes, il faut bien comprendre que la seconde formule nous présente une fin absolue, une fin en soi, qui, comme telle, diffère de toute fin relative à un désir, et donc de toute fin qui pourrait conditionner un impératif hypothétique. Mais enfin, absolue ou relative, cette fin est bien une fin, alors que, jusqu'à maintenant, et selon les premières formules, il nous était apparu que l'impératif catégorique n'était tel que parce qu'il ne comprenait aucune fin, que parce que la loi n'y ordonnait qu'elle-même. Telle était bien la raison pour laquelle l'impératif catégorique commandait d'une façon inconditionnée. Comment, maintenant, Kant peut-il nous parler de fin ?

Pour bien comprendre cela, il faut apercevoir la réciprocité absolue de la loi et de la fin, c'est-à-dire l'équivalence de la première et de la deuxième formule dérivées. Il faut comprendre, tout d'abord, qu'aux yeux de Kant, le caractère inviolable de la personne humaine ne peut être garanti que dans un ordre où la loi gouverne et gouverne seule. Il ne s'agit absolument pas, par conséquent, de sentiments humanitaires ou philanthropiques. Bien plutôt il faudrait insister sur le caractère juridique, souvent noté du reste, de la morale kantienne.

Il est aujourd'hui de mode de sacrifier les personnes humaines à ce que l'on nomme l'avenir de l'histoire, ou aux nécessités politiques ou sociales. Voilà ce que Kant rejette totalement. Or, comment éviter de ne pas subordonner une seule personne au tout ? Le tout ne vaut-il pas mieux qu'une personne ? Pour éviter cela, il n'y a qu'un moyen, un seul. C'est, indis-

tinctement, de séparer de l'individu, seul membre du tout naturel, l'inviolable personne, ou, ce qui revient au même, de ne pas agir selon l'idée que l'on se fait du tout ou de l'avenir de l'histoire, mais selon la loi, la seule loi.

Il y a donc un lien de réciprocité absolue entre la fin et la loi de l'action morale. Choisir comme fin le respect des hommes, c'est choisir comme principe d'action d'obéir à la seule loi morale. Choisir comme principe d'action d'obéir à la loi morale, c'est tenir la raison, et la raison dans l'homme, pour fin absolue.

Rien de commun ici, par conséquent, avec un impératif hypothétique, qui choisirait une fin satisfaisante pour notre sensibilité, et qui en dériverait, à titre de principe, l'emploi des moyens susceptibles de nous conduire à cette fin. En effet, dans le cas de l'impératif hypothétique, on peut, de la fin, déduire les principes, mais on ne pourrait pas faire l'opération inverse, puisque, sans la fin, les principes n'auraient plus de sens. Ici on ne peut pas dire que l'impératif commande la loi « pour » que je parvienne à la fin ; il faut dire au contraire que la fin elle-même n'aurait pas de sens si l'impératif n'était impératif rationnel. En d'autres termes, on ne peut pas dire que l'impératif soit soumis à la fin, soit subordonné à la fin, comme c'est le cas de l'impératif hypothétique. Et ceci parce que la fin elle-même n'aurait pas de sens sans l'impératif. L'impératif pose la fin, et du fait qu'il pose la fin, on ne peut pas dire qu'il se subordonne à la fin, et que, de la considération de la fin, il déduise le moyen de l'atteindre.

En d'autres termes encore, car tout ceci revient au même, malgré l'obscurité, malgré l'ambiguïté que peut présenter le terme « fin », il est clair qu'il ne s'agit

pas d'une fin à réaliser, mais d'une fin à respecter. Il ne s'agit pas d'une fin qui va être réalisée par moi, d'un bien qui va être acquis par moi. Il s'agit d'une fin que je respecte comme du dehors. Dans cette mesure la règle demeure, non seulement formelle, mais comme Kant le remarquera plus tard lui-même, elle demeure absolument négative. La fin en question n'est pas une fin que je veux atteindre et conquérir ; elle est plutôt une fin contre laquelle je ne dois pas agir. Traiter les hommes comme des fins c'est les considérer comme de véritables absolus, que je ne peux pas acquérir, que je ne peux pas désirer comme des choses, que je ne puis subordonner à rien, mais contre lesquels je ne peux pas agir. L'homme est une fin que, purement et simplement, je respecte. Je dirais volontiers que ce n'est pas une fin de la volonté, mais c'est une fin pour la volonté, et même une fin devant la volonté.

Donc, s'il en est ainsi, la seconde formule de l'impératif catégorique ne commande pas, en réalité, autre chose que la première. Elle ne détermine pas, plus que la première, la matière de notre action. Or, si l'on préfère, si elle donne au devoir une sorte de matière, cette matière est une « matière formelle ». Vous direz que cette alliance de mots, « matière » et « formelle », est étrange. Mais elle est de Kant lui-même ; par conséquent, je peux me permettre de l'employer.

De même, qu'il y a pour Kant identité de la loi et de la personne qui en est le sujet, de même il y a identité de la loi et d'une fin purement rationnelle. Car cette fin n'est pas autre chose que la loi, ce qui, vous le voyez, annonce déjà la thèse selon laquelle nou

n'avons qu'un seul droit absolu, celui de faire notre devoir.

*
* *

Et en effet, ce à quoi pense ici Kant, c'est déjà à fonder sa théorie du droit, ce qu'il fera dans sa *Métaphysique des mœurs*. Je ne dis pas, prenez-y garde, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, je dis bien dans la *Métaphysique des mœurs*, ouvrage où Kant s'occupera de la théorie du droit et de celle de la vertu.

Dans la *Métaphysique des mœurs*, dont nous ne parlerons pas du reste dans ces leçons, sauf accidentellement, la doctrine du droit mettra en relief trois affirmations essentielles, dont vous comprenez que déjà les bases sont jetées.

D'abord : il n'y a pas de droit purement « individuel » et le droit commence avec le rapport des « personnes » entre elles. Nous retrouvons la différence de l'individu et de la personne.

Deuxièmement : selon Kant, le droit ne détermine jamais un rapport entre la liberté de l'un et le désir de l'autre, mais un rapport entre la liberté de deux personnes morales.

Troisièmement, dans ce rapport il ne faut pas considérer le « but » poursuivi par chaque personne, mais la « forme » seule du rapport des libertés.

Le principe du droit sera donc que jamais la personne ne doit voir sa liberté subordonnée à celle d'autrui. Et sa règle sera : « Agis extérieurement de telle sorte que l'usage de ta liberté puisse s'accorder avec la liberté de chacun, suivant une règle générale. »

Vous apercevez, par conséquent, le côté juridique que je vous signalais il y a un instant. Et vous devinez que Kant essaiera de déduire sa théorie du droit de la pure raison pratique. Si l'homme a des droits, c'est en tant qu'il est personne, et par conséquent le droit ne peut être établi qu'*a priori*.

Par là, j'y insiste avant de passer à l'autre formule de Kant, Kant s'oppose à d'autres théories, à toutes les théories du droit de son temps. Il s'oppose aux théories qui dérivent le droit de la théologie. Il s'oppose à celles qui font naître le droit de simples besoins humains, et de l'organisation raisonnable et utilitaire de ces besoins. Il s'oppose à celles qui assimilent le droit à la force, à celles, enfin, qui voudraient dériver le droit d'une réflexion sur ce que l'ordre social est en fait ; ou même sur ce que l'ordre social exige et rend nécessaire.

Selon Kant, l'idée que l'ordre social est la source du droit conduirait précisément à dire que la personne humaine est, par rapport à l'ordre social, à l'état social, à la société, à sa conservation ou à ses buts, un simple moyen. La seconde règle de l'impératif catégorique s'y oppose, et s'y oppose non seulement dans le plan de la morale pure, mais dans tous les plans où la notion de droit pourra jamais intervenir.

En fait, toute sociologie, de même que toute morale utilitaire, est un naturalisme. Toute science émane d'une méthode qui consiste à partir de la nature et à vouloir analyser la nature. Elle conduit donc à vouloir tirer le droit du fait. On part de ce que l'état social est en fait, et on déclare : si l'état social est en fait ceci et cela, il exige ceci et cela, et, par consé-

quent, les droits et les devoirs de chacun sont tels et tels.

Ici, comme vous le voyez, l'affirmation centrale est inverse. Elle est que le droit ne peut se rencontrer dans la nature à titre de fait. Il en résulte, d'une part, que nous n'avons pas de droit en tant que nous sommes nature, mais seulement en tant que nous sommes personne. Ceci limite sans doute le domaine du droit. Mais, d'un autre côté, ceci le fonde à l'abri de toute espèce d'empiétement des prétendues nécessités historiques et sociales, à l'abri, sinon des crimes de l'histoire, du moins de leur justification par la philosophie.

Il faut donc maintenir, après l'examen de cette seconde formule, que Kant a, à la lettre, été strictement fidèle à sa méthode. Il s'agit encore et toujours, exclusivement, de dériver *a priori* le principe moral de la seule raison pratique. Il s'agit de fonder une pure métaphysique des mœurs, ce qui revient d'abord à dire, nous l'avons vu, qu'il s'agit d'établir la morale sans aucun recours à ce qui est expérience, à ce qui est nature, sans aucun appel à ce qui est donné à titre d'expérience et de nature. Et la déduction des formules que nous étudions depuis la dernière leçon a bien pour fonction de mettre en lumière qu'il est possible à la raison seule de déterminer la conduite. C'est pourquoi l'on ne peut dire que, dans la seconde formule, l'impératif se subordonne à une fin. C'est lui qui pose une fin, fin qui n'aurait elle-même aucun sens en dehors de la loi. Et par conséquent, au point de vue de la seule raison, les deux formules sont strictement

équivalentes. On ne peut pas parler de subordination de la fin à la loi, ni de la loi à la fin.

***

Mais, si nous avons bien compris ceci, nous allons passer, de façon nécessaire, à la troisième formule. Quelle est la difficulté, en effet, contre laquelle nous nous battons depuis un moment ? Cette difficulté demeurerait précisément si nous n'avions pas très bien compris ce que j'essaie de vous expliquer, autrement dit si nous considérions séparément, et sans apercevoir leur lien, leur unité, la première et la seconde formule de l'impératif catégorique.

Dans la première, en effet, la raison ne nous était apparue que comme loi. Dans la seconde, elle nous apparaît comme fin. De ce fait, dans la première formule, la volonté raisonnable apparaissait comme étant sujette à la loi. Et en effet, selon Kant, nulle volonté, même la volonté sainte, n'est au-dessus de la loi. Mais, en ce cas, si on isole cette formule, si l'on considère la volonté comme sujette à la loi, on peut craindre qu'elle ne soit soumise à la loi comme du dehors ; il faudrait avouer alors qu'elle ne serait plus fin en soi. Nous comprenons donc que la première formule, bien qu'elle soit parfaite, risque de nous amener à une erreur, celle qui consisterait à penser que la volonté se soumet passivement à une loi, et que par conséquent elle n'est plus fin en soi.

Si maintenant je considère à part la seconde formule, je verrai bien que la volonté est fin en soi, puisque c'est précisément ce qu'énonce cette formule. Mais je risque aussi de tomber dans une erreur, celle

qui, cette fois-ci, considérerait la loi comme un simple moyen. Puisque la raison est fin en soi, la loi risque d'être tenue pour un simple moyen. Il est donc nécessaire de faire apparaître l'identité des deux formules, ou, si l'on veut, de faire leur synthèse, bien que j'aime mieux m'en tenir à l'expression faire apparaître l'identité des deux formules. C'est ce que réalise le troisième principe, celui de l'autonomie.

Ce principe, dit Kant, se présente « comme condition suprême de l'accord de la volonté avec la raison pratique universelle, à savoir l'idée de la volonté de chaque être raisonnable conçue comme volonté législatrice universelle ». Il faut donc comprendre maintenant que « la volonté n'est pas simplement soumise à la loi », ou plutôt qu'elle est soumise à la loi, « de telle façon qu'elle soit législatrice », de telle façon que ce soit elle qui pose la loi. « Et c'est, dit Kant, dans ce sens seulement qu'elle doit être regardée comme subordonnée à cette loi, dont elle peut se considérer comme l'auteur. »

Ainsi, nous arrivons à la troisième formule : « la législation universelle de la conduite, c'est la volonté de l'être raisonnable qui doit en être la législatrice ». Cette formule met au jour, cette fois, l'essence même de l'impératif catégorique. Elle révèle cette essence. Elle est par conséquent la plus importante des trois, car elle met en lumière ce qu'il y a de plus profond dans l'impératif catégorique lui-même. Elle montre que l'impératif catégorique exprime l'autonomie fondamentale de notre vouloir, et que, ce qu'il exige quand il commande, c'est en somme que notre liberté soit pleinement restaurée.

Nous aurons à revenir sur tous ces points, que nous comprendrons mieux quand nous aurons parlé de la doctrine de la liberté chez Kant. Mais, comme vous le voyez, nous sommes ici devant le principe, devant la formule qui va vraiment constituer la base, le fondement de tout ce qui va suivre, c'est-à-dire de la troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et surtout de la *Critique de la raison pratique*.

Suivons cependant le texte de cette seconde section, puisque notre méthode, cette année, est de suivre le texte. Après avoir formulé l'autonomie, Kant note aussitôt qu'elle révèle le principe de ce renoncement à tout intérêt qui caractérise la volonté obéissant au devoir, et qui avait été le premier à nous apparaître en morale.

Vous vous souvenez en effet que, dans la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, c'est la notion de bonne volonté qui nous est d'abord apparue, la notion d'une volonté complètement désintéressée. Maintenant que nous avons atteint le principe de l'impératif, nous comprenons pourquoi la bonne volonté est complètement désintéressée. Une volonté législatrice, une volonté qui pose des lois, ne saurait par essence, par définition, dirais-je, dépendre d'un intérêt quelconque. Dire que la raison est législatrice suprême, qu'elle se donne sa loi par elle-même sans être sous l'empire d'autre chose qu'elle-même, c'est dire qu'elle est absolument désintéressée, puisqu'elle ne dépend d'aucun mobile, puisqu'elle ne dépend d'aucune tendance et d'aucune inclination.

Nous comprenons donc mieux à présent pourquoi l'impératif catégorique, ne se fondant sur aucun intérêt, peut être, comme nous l'avons dit, inconditionné.

À quelle condition pourrait-il se soumettre, puisque la loi qui l'ordonne, c'est la volonté de l'être raisonnable lui-même qui la pose ?

En second lieu, cette autonomie met en jeu et en lumière l'idée d'un règne des fins. Cette idée d'un règne des fins est sans doute inspirée de l'idée leibnizienne de la cité de Dieu, c'est-à-dire d'un royaume de la grâce, opposé au royaume de la nature. Il est bien entendu, en effet, que le règne des fins est un simple détail.

Qu'est-ce donc que le règne des fins ? C'est, dit Kant, l'union systématique de tous les êtres raisonnables sous des lois communes. Il faut faire ici abstraction de toutes les différences individuelles, et des fins sensibles. Le règne des fins, c'est le règne des volontés fins en soi. Et tout homme peut précisément se penser comme un membre du règne des fins, à la fois législateur et sujet. Pour être seulement législateur sans être sujet, pour être, comme le dit Kant « chef » dans un règne des fins, il faudrait avoir une volonté sainte, une volonté qui ne soit pas soumise au devoir. Au devoir, précisons-le, mais pas à la loi. Nulle volonté n'est au-dessus de la loi.

Il demeure que, grâce à cette notion d'une volonté qui pose elle-même sa propre loi, nous avons pu, si je peux dire, laïciser une idée religieuse essentielle, à savoir qu'en dehors du règne de la nature, il y a une cité de Dieu, possible par la grâce. Ce qui, selon Leibniz, ou selon la doctrine piétiste, était l'effet de la grâce, devient ici non pas l'effet de la nature, mais l'effet de ce qui, en l'homme, est supérieur à la nature, l'effet de ce qui, en l'homme, est le propre d'une volonté qui pose la loi morale, le propre, par consé-

quent, d'un homme fin en soi, autonome, pourvu d'une volonté législatrice.

Et c'est pourquoi, tout au long du texte, Kant semble lutter sur deux fronts, celui de la réfutation du naturalisme, et celui de la réfutation du piétisme. Il déclare que la morale ne peut être fondée « ni dans le ciel ni sur la terre ». Ni sur la terre, puisqu'on ne peut la tirer de l'expérience. Mais ni dans le ciel, si, pour la fonder, c'est en l'homme même qu'il faut découvrir la source de l'impératif moral. Cela est possible par la notion d'autonomie.

Kant, enfin, définit la dignité de l'homme. Ce mot : dignité, s'oppose au mot : prix. Ces deux termes ne peuvent être confondus qu'en un naturalisme. L'homme n'est pas « précieux ». Le prix est toujours relatif, et propre à des objets interchangeables. Par exemple, une certaine marchandise a un prix. Seule la moralité, et l'humanité en tant qu'elle est capable de moralité, a une dignité. Et le principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable, c'est, une fois encore, l'autonomie. Plus tard dans le même texte, Kant parlera même du caractère sublime de la personne en tant qu'elle est source de la loi.

*
* *

Ayant énoncé ces deux conséquences, Kant, dans la fin de la deuxième section, revient sur les trois formules, et nous allons le faire avec lui. Il en montre à la fois l'unité et la progression. L'unité, tout d'abord, car les trois principes sont, dit-il, les trois formules d'une même loi.

On pourrait pourtant s'étonner ici de voir que la formule de l'autonomie n'a jamais été clairement donnée comme une formule impérative. Dès lors, est-elle semblable aux autres ? Mais, à bien lire le texte, on la trouve pourtant deux fois sous cette forme. « Ne jamais agir, dit Kant, que d'après des maximes que l'on soit certain de pouvoir ériger en lois universelles, c'est-à-dire de telle manière que la volonté, par sa maxime, puisse en même temps se considérer comme posant des lois universelles. » Et encore : « Agis d'après les maximes qui conviennent à un membre législateur dans un règne seulement possible des fins. » On voit bien, par conséquent, que les trois principes de la moralité sont tenus par Kant pour strictement équivalents, et qu'ils peuvent tous les trois être énoncés sous une forme impérative.

Kant note cependant qu'il y a une certaine différence entre les trois. La ressemblance est une ressemblance selon la lettre, si je peux dire. Pour qui comprend et accepte intégralement l'un des principes, les deux autres sont implicitement admis. Et pourtant, Kant note que la première formule exprime l'unité de la forme de la volonté ; la seconde, la multiplicité, la pluralité des fins ; la troisième, la totalité du système des fins pris dans son ensemble. Je n'ai pas besoin de rappeler que ces trois termes, unité, pluralité, totalité, sont repris par Kant de sa table des catégories.

Kant remarque alors que les trois formules successives rapprochent de plus en plus l'idée de la raison, de l'intuition et par là du sentiment. En sorte que, dit Kant, pour juger moralement ce qui doit se faire selon la rigueur la plus stricte, il vaut mieux se servir de la première formule. Mais, pour donner à la

loi morale un « accès plus facile dans nos cœurs », il est utile de la rapprocher de l'intuition, et donc de se servir des dernières formules. Cela revient à dire que, pour que la loi morale ait un accès dans mon cœur, il sera utile que je me représente les hommes à titre de fins, que j'imagine un règne des fins qui puisse me toucher, et m'inciter, ainsi, à devenir moral.

Comme vous le voyez, il faut donc maintenir, et c'est une des choses les plus difficiles à faire quand on commente ce texte, il faut maintenir à la fois qu'au point de vue de la pure raison, Kant procède toujours d'une manière strictement analytique et, par conséquent, à la lettre, il ne dit rien de plus que ce qu'il a le droit de dire ; et pourtant qu'il n'est pas douteux que, plus il avance dans sa déduction, plus il pense à une morale appliquée. Il tend de plus en plus vers ce qui est concret, vers ce qui est effectivement réalisable. Et c'est pourquoi, après avoir parlé de la seule raison, il nous parle de l'homme raisonnable, dont il est de fait qu'il existe, dont il est également de fait qu'il se représente sa propre existence comme fin en soi. Sans que Kant ait résolu, par conséquent, le problème proprement transcendantal, qui ne se posera, je le répète, que plus tard à lui, nous nous trouvons donc bien, ici, et dès maintenant, devant une fin réelle. Et nous reconnaissons déjà l'existence de l'homme comme fin en soi. Donc, sur le plan de la stricte méthode, Kant ne sort en rien de ce qu'est l'impératif, et pourtant, si je peux dire, il penche de plus en plus vers la considération de l'homme concret.

Dans la suite du texte, Kant essaie de montrer que cette notion d'autonomie est telle que, d'une part, on peut en déduire tous les concepts moraux fondamen-

taux, et que, d'autre part, on peut, à sa lumière, comprendre pourquoi toutes les morales qui ont précédé celle de Kant ont échoué.

On peut, remarque Kant, en déduire tous les concepts fondamentaux. Nous savons maintenant que « la moralité est le rapport des actions à l'autonomie de la volonté ». Tous les grands concepts moraux se définissent par là. L'acte qui peut s'accorder avec l'autonomie de la volonté est un acte permis. Celui qui répugne à l'autonomie de la volonté est un acte défendu. La volonté dont les maximes s'accordent nécessairement avec les lois de l'autonomie, c'est une volonté sainte, absolument bonne. L'indépendance d'une volonté non sainte à l'égard du principe de l'autonomie est l'obligation. La nécessité objective d'un acte fondé sur l'obligation, c'est le devoir. Vous voyez que tous les grands concepts moraux se regroupent sous cette notion fondamentale, sous ce principe qui nous a révélé l'essence même de l'impératif catégorique. Et ainsi, on peut considérer que l'objet propre des *Fondements de la métaphysique des mœurs* est atteint.

Quel était cet objet propre ? C'était, sans se demander encore si la moralité est réelle ou non, de déterminer son principe suprême. Une autre tâche nous attend, la plus difficile peut-être, celle qui sera entreprise dans la dernière section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et dans la *Critique de la raison pratique*, celle du fondement transcendantal de la moralité.

Mais, ici, une première tâche est accomplie. Nous avons, à partir de la notion de bonne volonté, et de ce que cette notion exige, réussi à définir *a priori* la moralité elle-même, les concepts moraux essentiels, et nous

voyons maintenant qu'ils peuvent être tirés de la seule notion de l'autonomie.

*
* *

Pourquoi, se demande alors Kant, les moralistes antérieurs ont-ils échoué dans cette tâche ? Ce qui, selon Kant, les a tous égarés, c'est précisément le principe de l'hétéronomie. Ils n'ont pas découvert l'autonomie. Ils ont cru que la volonté devait chercher sa loi ailleurs qu'en elle-même. Cela revient à dire que, pour eux, c'est l'objet qui donne à la volonté sa loi. « On voyait, dit Kant en parlant des morales qui ont précédé la sienne, on voyait l'homme lié par son devoir à une loi, mais il ne venait à l'idée de personne qu'il n'était soumis qu'à sa propre législation, et que cette législation était pourtant universelle. »

Vous comprenez par conséquent que Kant estime que sa grande découverte, c'est l'autonomie. La grande découverte de Kant, c'est que l'homme n'est obligé qu'à une chose, à savoir d'agir conformément à sa volonté ; mais bien entendu à sa vraie volonté, à sa volonté législatrice universelle.

Certes, comme sujet sensible, l'homme paraît subordonné à la loi, et c'est pourquoi il y a pour lui obligation et devoir. Mais comme sujet raisonnable, il se donne lui-même sa propre loi. Et c'est bien le sens étymologique du mot « autonomie », qui comprend *nomos*, c'est-à-dire loi, et qui désigne le pouvoir d'un groupe ou d'un individu, non certes de vivre en dehors de toute loi, mais de vivre selon des lois qu'il a posées lui-même.

En morale, donc, l'autonomie s'oppose à la fois à l'esclavage des impulsions, des désirs et des tendances, et à toute loi qui émanerait d'une autorité extérieure. C'est pourquoi l'autonomie est le propre de la volonté pure, de la volonté des êtres raisonnables en tant que raisonnables. Par conséquent, si nous sommes « contraints » par la loi, c'est dans la mesure où notre volonté n'est pas seulement raisonnable, c'est dans la mesure où elle est soumise à des désirs sensibles, et c'est en cela que, par erreur, la loi peut encore nous paraître « extérieure » et peut nous sembler s'imposer à nous du dehors. Mais en fait il n'en est rien, et nous le comprenons dès que nous nous pensons comme des êtres raisonnables. Nous nous apercevons alors comme des « membres législateurs d'un royaume moral possible de la liberté », comme le dira la *Critique de la raison pratique*.

Comme êtres raisonnables, nous sommes à la fois, et indissolublement, législateurs et sujets. Comment se fait-il donc que les anciens moralistes, les moralistes qui ont précédé Kant, ne l'aient pas compris ? Et comment se fait-il donc qu'ils soient tous tombés dans une erreur commune, cette erreur étant l'hétéronomie ? C'est qu'en vérité, pense Kant, dès qu'on n'a pas compris l'autonomie, toutes les voies dans lesquelles on s'engage ramènent au même point. Il y a plusieurs faux principes de la morale. Mais nous allons voir qu'ils reviennent tous au même défaut.

Classant ces faux principes, Kant opère une tâche qui sera reprise dans la *Critique de la raison pratique*, chapitre premier. Il ajoutera alors deux principes, dits « externes », dont il n'est pas question ici : l'éducation, d'après Montaigne, la constitution civile, d'après

Mandeville. Ici, il signale d'abord les principes qui reposent sur une inclination. Nous trouvons ainsi les morales du bonheur. Les plus inacceptables de ces morales sont celles du bonheur personnel. Puis nous trouvons les doctrines du « sentiment moral », et d'une certaine participation sympathique. Kant attaque, à la fin de la seconde section, leur légèreté, en ayant l'air d'oublier qu'il a longtemps été séduit lui-même par ces morales, comme nous l'avons dit dans notre première leçon.

Mais d'autres faux principes, situés dans une deuxième catégorie, reposent sur les représentations de la raison. Voici les morales de la perfection, et voilà aussi les morales qui considèrent la loi morale comme issue du libre décret de la volonté de Dieu. Mais toujours, dans les deux cas, nous sommes devant des impératifs hypothétiques.

Mais il faut aller plus loin. Même ceux qui pensent que la loi morale est posée par Dieu, même ceux qui cherchent l'origine de la loi morale, en dehors de nous, dans une volonté sainte, seront toujours, fatalement, amenés à revenir aux morales du bonheur personnel.

Si, en effet, on considère que la loi morale est extérieure à nous, et qu'elle s'impose à nous du dehors, il faut bien trouver le moyen, pour que cette loi morale nous touche, d'attacher, si je puis dire, cette loi morale à notre propre volonté, à notre volonté d'homme, par des mobiles affectifs. Et voilà comment la morale rationnelle tombe, tôt ou tard, et plutôt tôt que tard, dans la morale affective. Plus vous aurez élevé la loi au-dessus de l'homme, plus vous serez forcé de donner, comme but final, à la volonté

de l'homme le bonheur. Et c'est ce que font les morales religieuses qui, précisément, considérant que la loi morale émane de Dieu, sont bien obligées pour, comme le dit Kant, intéresser l'homme à la loi morale, de relier cette loi morale à un intérêt sensible, c'est-à-dire d'enseigner aux hommes que, s'ils observent la loi divine, ils seront peut-être malheureux en ce monde, mais qu'ils seront assurément heureux dans l'autre.

Autrement dit, toutes les morales qui ne partent pas de l'autonomie se valent aux yeux de Kant. Toutes les morales qui ne sont pas kantiennes reviennent au même, car toutes les morales qui ne sont pas kantiennes sont des morales de l'hétéronomie.

Au contraire, quand nous avons compris que, dans toutes ces fausses morales, nous sommes toujours devant des impératifs hypothétiques, que toujours dans ces morales, nous n'avons donc pas rendu compte de ce fait premier qu'est la bonne volonté, puisque toujours, dans ces morales, il s'agit seulement de faire une chose parce qu'on en veut une autre, quand nous avons compris que l'impératif catégorique fait abstraction de tout objet, nous voyons la somme de l'erreur de tous ceux qui ont précédé Kant. Elle est que, précisément, ils ont cru que la loi, pour être morale, et pour nous obliger, devait être extérieure à nous. Pour expliquer que la loi puisse en même temps intéresser l'homme, ils ont donc dû la lier à sa volonté par l'idée de quelque intérêt. Ils n'ont pas compris que, si la loi morale intéresse l'homme, c'est parce qu'elle est posée par l'homme.

De deux choses l'une, en effet. Si la loi n'est pas posée par l'homme, elle ne peut pas intéresser

l'homme, sauf pour des mobiles affectifs. Elle s'impose à l'homme comme une contrainte pure. Mais si elle s'impose à l'homme comme une contrainte pure, elle est saisie comme une loi tyrannique. Or ce n'est pas ainsi qu'elle se présente à la conscience. L'obligation est intérieure. Et qu'est-ce que j'expérimente en moi quand je juge que rien n'est bon, rien n'est proprement moral en ce monde, si ce n'est une bonne volonté ? J'expérimente que ma conscience saisit ce qui doit être, que ce qui doit être est absolument indépendant de ce qui est, mais je saisis aussi ce fait que cette loi morale, telle que l'impératif catégorique me la donne, je la reconnais comme respectable. Par conséquent, sur ce plan, je suis, comme le dit Kant, intéressé par elle.

Il s'agit donc, pour Kant, de trouver un intérêt, une certaine intériorité de la loi morale par rapport à moi-même, qui ne passe pas par le chemin de l'intérêt sensible. Or je ne peux trouver cet intérêt, distinct de tout intérêt sensible, que si je comprends précisément que, la loi morale, c'est moi qui la pose. Ce qui revient à dire, en fin de compte, que la morale ne commande qu'une chose, à savoir de faire ce que je veux, étant bien entendu, je le précise, que celui qui fait ce qu'il veut, ce n'est pas l'être total que je suis, puisque l'être total que je suis comprend non seulement une raison, mais aussi des facultés sensibles. L'être qui fait ce qu'il veut, c'est l'être raisonnable qui est en moi. Ainsi l'impératif moral ne peut être fondé que sur l'autonomie. L'autonomie explique tout. Et nous sommes devant la notion centrale à partir de laquelle tout ce que Kant a encore à faire peut être maintenant défini. Je vous l'indique très rapidement.

Que reste-t-il à faire à Kant ? D'une part, il lui reste à déduire du principe ainsi découvert les règles positives de la conduite. Telle sera la tâche de la *Métaphysique des mœurs* proprement dite, qui comprendra une théorie du droit et une théorie de la vertu.

D'autre part, il reste à Kant à établir la valeur objective de l'autonomie. N'oubliez pas, en effet, que ce qui nous est apparu comme absolument certain, c'est le « jugement » qui déclare que rien n'est bon, que rien n'est proprement moral en ce monde, si ce n'est une bonne volonté. Mais nous ne savons pas encore si la bonne volonté existe, c'est-à-dire s'il y a dans l'homme une bonne volonté. J'ai insisté sur cette « présence de l'absence » dans la morale de Kant.

Il nous faut donc établir maintenant la valeur objective de ce principe. Mais cela nous sera beaucoup plus aisé, puisque nous avons procédé à la déduction des principes formels de l'action, et puisque nous sommes parvenus au principe qui les contient tous, celui de l'autonomie. Maintenant que nous savons que l'autonomie de la volonté est le principe suprême de la moralité, il faut nous demander à quelles conditions un impératif catégorique est vraiment possible.

Ce que nous avons fait jusqu'à maintenant, c'est une sorte d'analyse régressive. C'est pourquoi, à la fin de la seconde section, Kant répète que sa méthode a été purement analytique. Par cette méthode, nous avons atteint un principe, celui de l'autonomie, qui résume, et qui fait apparaître en son essence ce qu'est le fait moral. À partir de lui, nous allons pouvoir poser le problème non plus tel que nous l'avons posé, à savoir : « qu'est la moralité, ou que doit être la mora-

lité, si elle existe », mais : « la morale existe-t-elle, et l'impératif catégorique peut-il commander de façon effective à l'action des hommes ? ». C'est ce que nous étudierons à partir de la prochaine leçon.

SIXIÈME LEÇON

De l'autonomie de la volonté à la liberté

Après avoir établi l'autonomie de la volonté, Kant pose enfin le problème du fondement transcendantal de l'impératif catégorique. Nous avons déjà dit comment se formule ce problème. L'impératif catégorique est une proposition pratique synthétique et *a priori*. Il s'agit de savoir comment il est possible. La solution de ce problème est seulement esquissée dans la troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dont nous allons parler d'abord, dans la première partie de cette leçon. Elle sera reprise dans la *Critique de la raison pratique*, dont nous parlerons ensuite, et à laquelle nous consacrerons la fin de la leçon de ce soir et les leçons suivantes.

Tout d'abord, comme je l'ai fait jusqu'à maintenant, je vais donc continuer à suivre le texte des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Je passe à l'examen de la troisième section. Le concept de la liberté, dit Kant, est « la clef qui donne l'explication de l'autonomie de la volonté ». La volonté est en effet une espèce de causalité. Mais qui dit causalité dit loi. Or le mot loi n'implique-t-il pas le déterminisme, et donc la négation de la liberté elle-même ? Si la volonté a des lois, peut-elle être libre ?

De cette difficulté, comme vous le comprenez, c'est le concept de l'autonomie qui nous permet de sortir. Il nous fait en effet apercevoir qu'à côté de la causalité-nécessité, qui est celle de la nature, il peut exister une causalité par liberté, celle de la volonté des êtres raisonnables. Négativement, la liberté de la volonté peut se définir comme le pouvoir qu'a la volonté d'agir sans y être déterminée par des causes étrangères. Elle échappe au déterminisme naturel des désirs sensibles. Mais la volonté n'échappe pas pour autant à toute loi. Elle est déterminée par une loi, et elle se montre conforme, de ce fait, à l'essence de toute causalité, qui est essentiellement, pour Kant, légalité. Mais cette loi est sa propre loi. C'est la loi qu'elle pose elle-même.

Or, dire que la volonté raisonnable est libre en ce qu'elle agit selon sa propre loi, c'est formuler d'une autre façon le principe de l'autonomie, dont nous avons vu qu'il est précisément le fondement de l'impératif catégorique. Si donc on suppose la liberté de la volonté, le principe de la moralité, à savoir l'impératif catégorique, peut s'en tirer par simple analyse. Ainsi, comme le dit Kant, « une volonté libre et une volonté soumise à la loi morale, c'est tout un ».

Voilà, par conséquent, le premier point établi, et la première difficulté préalable évitée. On ne peut plus nous dire : il ne peut pas y avoir de liberté morale, puisque toute volonté est essentiellement causalité, et que la causalité, c'est le contraire de la liberté. L'autonomie nous montre qu'à côté d'une causalité-nécessité, qui détermine les êtres du dehors, il y a une causalité par liberté (ou du moins il peut y en avoir une), qui est le propre des êtres qui se donnent à eux-

mêmes leur loi. C'est pour cela que, comme nous l'a dit Kant, l'autonomie et la liberté, sur ce plan, ne font qu'un.

Kant déclare ensuite que la liberté doit être supposée comme propriété de la volonté de tous les êtres raisonnables. À ce moment du texte, que je suis toujours pas à pas, il semble vraiment passer à l'affirmation réelle de la liberté. En effet, dit Kant, « un être qui ne peut agir que sous l'idée de la liberté est vraiment libre au point de vue pratique ». Et Kant remarque aussitôt qu'il ne donne pas là une démonstration théorique de la liberté, qu'il ne fournit pas une démonstration de la liberté au point de vue de la science. Mais il croit pouvoir « se débarrasser du fardeau qui pèse sur la théorie ». C'est sa propre expression, contenue dans une note.

Mais qu'est-ce que cela veut dire ? On pourrait craindre un instant qu'il ait escamoté le problème. A-t-il réintroduit la liberté réelle, je dis bien « réelle », au moment même où il devait la prouver et l'établir ? S'il en était ainsi, il faudrait avouer que tout l'édifice s'écroulerait. Car enfin, la deuxième section nous a bien précisé, sans cesse, et nous a bien répété que la déduction des formules était une déduction hypothétique, et qu'elle décrivait seulement ce que serait la moralité « si » elle était réelle et fondée. Faut-il croire que, tout d'un coup, à ce moment de la troisième section, Kant nous déclare qu'un être qui ne peut agir que sous l'idée de la liberté est libre effectivement, ce qui reviendrait à dire : « tout être qui se croit libre est libre » ?

Il n'en est rien, c'est une fausse alerte (mais vous allez voir que ce n'est pas la seule que nous aurons

d'ici à la fin du texte). Il n'en est rien et Kant dira au contraire, quelques lignes plus loin : « Nous avons en dernière analyse ramené à l'idée de la liberté le concept déterminé de la moralité, mais nous n'avons pas pu établir que cette liberté fût, même en nous et dans la nature humaine, quelque chose de réel. » Donc, à ce niveau, à ce moment si je peux dire, la preuve n'est pas encore donnée. Que veut donc signifier Kant, quand il déclare pouvoir « se débarrasser du fardeau qui pèse sur la théorie » ?

Puisqu'il avoue, quelques lignes plus loin, qu'il n'a pas encore prouvé que l'homme soit libre, il faut considérer que nous sommes encore ici au point de vue de la deuxième section, qui se prolonge ainsi dans la troisième. Kant est encore placé au point de vue de la pure morale, de la pure analyse de l'impératif. Le texte signifie alors que la loi de la liberté oblige tout être qui ne peut agir que sous l'idée de la liberté, et cela que cet être soit réellement libre ou non. Par conséquent, la question de la réalité de la liberté est encore mise entre parenthèses. Et, sur ce sujet, nous savons seulement que la seule idée de la liberté, telle que nous l'avons définie, entraîne l'impératif catégorique, et réciproquement que l'impératif catégorique nous conduit à l'idée de la liberté.

Pour ce qui est de l'impératif hypothétique, il ne peut avoir une telle liaison avec l'idée de liberté. On peut admettre en effet que la fin qui commande l'impératif hypothétique lui-même est l'effet d'un certain déterminisme naturel, qui agit en nous à notre insu. Mais l'impératif catégorique, nous l'avons vu, est soustrait à tout déterminisme de ce type : il n'est possible que « sous le concept de la liberté ». Pourtant,

répétons-le, nous ne savons toujours pas encore s'il est réel. Continuons donc la lecture du texte.

*
* *

Kant étudie ensuite « l'intérêt qui s'attache aux idées de la moralité », et, en étudiant cet intérêt, il ne craint pas de dénoncer une sorte de cercle où il semble être tombé. En effet, d'une part, dit-il, nous nous supposons libres pour nous considérer comme soumis aux lois morales, et, d'autre part, nous nous regardons comme soumis aux lois morales, parce que nous nous sommes attribué la liberté de la volonté.

Il y a bien là un cercle logique, puisque nous fondons la liberté sur la moralité, pour fonder ensuite la moralité sur la liberté. Il est bien évident qu'on ne peut pas prouver la liberté par la moralité, et, ensuite, prouver la moralité par la liberté. Or, comment Kant prétend-il sortir de ce cercle ? C'est là, on le comprend, que nous allons changer de plan, quitter le problème spécifique des *Fondements de la métaphysique des mœurs* pour aborder celui de la *Critique de la raison pratique*.

Kant rappelle, à ce moment-là, la distinction du monde sensible et du monde intelligible, telle qu'elle résulte des analyses de la *Critique de la raison pure*. À la série des états de mon sens intime, sens qui me constitue comme sujet empirique, et demeure donc soumis à la causalité nécessaire, il oppose mon véritable moi, source d'activité. Il déclare que la conscience la plus vulgaire est déjà capable de semblables distinctions. Il attribue enfin à la raison, comme faculté supérieure à l'entendement, cette distinction du monde sensible et du monde intelligible. L'homme peut donc se consi-

dérer lui-même de deux points de vue différents. En tant qu'il appartient au monde sensible, il obéit aux lois de la nature. En tant qu'il appartient au monde intelligible, en tant qu'il est noumène, comme le dira plus tard Kant, il obéit aux lois de la raison et de la moralité. Ainsi, le cercle a disparu. La liberté n'est plus démontrée par l'autonomie et l'autonomie par la liberté. Mais liberté et autonomie se déduisent toutes deux de l'idée de notre nature intelligible.

Arrivé à ce point de la démonstration, on serait tenté de croire que c'est le concept rationnel de « moi intelligible », de noumène, qui est la solution définitive du problème. Et, en un sens, elle l'est en effet. Dans l'impératif catégorique, écrit Kant, « à ma volonté affectée par des désirs sensibles s'ajoute l'idée de cette même volonté comme appartenant au monde intelligible... à peu près comme, aux intuitions du monde sensible, s'ajoutent des concepts de l'entendement, qui n'expriment par eux-mêmes que la forme d'une loi en général », concepts qui rendent, en ce cas, possibles, vous le comprenez, les jugements synthétiques *a priori* de la science.

Pourtant, il est difficile de croire que nous soyons ici en présence d'une véritable solution. Car enfin le monde intelligible, nous le savons, est complètement inconnaissable, et il n'est pour nous qu'une idée. Dans la *Critique de la raison pure*, nous avons bien vu que tout n'est pas limité au monde des phénomènes ; nous avons bien vu que le monde des phénomènes lui-même n'a de sens que parce qu'il est construit par notre propre connaissance. Nous avons compris, par conséquent, qu'il est possible d'admettre à la fois que tout soit déterminé dans le plan du connu, et que

pourtant, dans le plan nouménal, quelque chose soit libre. Mais nous n'avons absolument pas prouvé que quelque chose soit libre. Nous ne pouvons donc pas user ici de ce concept de moi intelligible en une affirmation catégorique, et nous permettre de réaliser par lui la synthèse des deux termes que nous voulons unir en un jugement de réalité.

C'est pourquoi Kant insiste, aussitôt après — je vais revenir sur la difficulté de ce texte —, sur « la dernière limite de toute philosophie pratique ». Il semble alors indiquer que le problème qu'il avait posé n'est pas, du moins dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, résolu.

Non seulement en effet, à la fin de l'ouvrage, Kant déclare que nous ne saurions comprendre et expliquer la liberté, ce qui va de soi, puisqu'elle vient d'être située dans le monde nouménal, mais encore beaucoup de formules indiquent que Kant n'a pas vraiment fondé en certitude sa réalité.

Certes, ce que Kant prétend avoir montré, en rappelant du reste la conclusion de la *Critique de la raison pure*, c'est qu'il n'y a pas contradiction entre le fait de se considérer comme phénoménalement déterminé, et celui de se considérer comme libre, au point de vue nouménal. C'est déjà extrêmement important. Je ne minimise en rien le prix d'une semblable démonstration, car elle nous fait sortir de la position classique du problème tel qu'il se posait au temps de Kant, et tel qu'il se posera souvent encore après Kant. Ou bien, en effet, tout est déterminé, et dans ce cas il n'y a pas de liberté, et il est absurde de penser que l'homme puisse être libre. L'homme n'est pas, comme Spinoza le disait, un empire dans un empire. Il n'est pas la

source d'une action libre. Tout ce que je fais, c'est parce que je le veux ; mais ma volition même, c'est peut-être mon corps, ou mon caractère, ou mon tempérament, ou n'importe quelle autre cause, qui la déterminent. Donc pas de liberté. Ou, deuxième hypothèse, il y a une liberté. Mais cette liberté doit s'insérer alors dans le plan, dans l'ordre des phénomènes déterminés. Elle le brise, elle introduit dans cet ordre une véritable cassure. Et il faut dire que tout n'est pas déterminé.

Kant, vous le voyez, et ce n'est pas négligeable, évite une difficulté ainsi formulée, puisqu'il a montré que le monde qui est strictement soumis au déterminisme, c'est le monde « connu ». Or le monde connu est relatif à notre connaissance. Si donc je me considère moi-même comme un être connu, c'est-à-dire si je me considère comme un sujet à l'intérieur du temps, comme un sujet dont tous les états se succèdent et s'engendrent, il est bien évident qu'ayant imposé à mon moi, pour le connaître, la forme même du temps, puis les diverses catégories dont celle de causalité, je ne peux me comprendre ou me connaître que comme déterminé. Mais il ne s'ensuit pas que le noumène que je suis soit déterminé.

Donc, Kant a fait un pas considérable. Il a évité la contradiction qu'il y aurait à se déclarer à la fois déterminé et libre. Il a montré que l'homme peut se prétendre à la fois déterminé et libre. Il a par conséquent ouvert la porte, si je peux dire, à la possibilité du « fait moral », puisque nous avons vu que le fait moral lui-même, l'impératif catégorique, suppose la liberté.

Mais a-t-il pour autant vraiment accompli ce qu'il nous a annoncé qu'il allait faire ? A-t-il vraiment

fondé la liberté comme réelle ? Il semble bien que non. Il semble bien qu'il ait seulement montré que la liberté est possible, au sens de logiquement non contradictoire. Mais il n'a pas montré qu'elle était réelle. Et c'est pourquoi les conclusions des *Fondements de la métaphysique des mœurs* contiennent des phrases comme celles-ci : « Le concept d'un monde intelligible est donc une position que la raison se voit obligée de prendre en dehors des phénomènes, afin de pouvoir se considérer comme pratique... », « la liberté n'est qu'une idée... elle n'a d'autre valeur que celle d'une hypothèse » de la raison, « hypothèse que la raison ne peut éviter de faire au sujet d'un être qui croit avoir conscience de posséder une volonté... il ne reste plus qu'à prendre une attitude défensive... », etc.

Toutes ces formules sont, à la fin du texte, extrêmement inquiétantes. Elles semblent bien indiquer que le problème n'est pas vraiment résolu. Et, en effet, il ne faut pas confondre ces formules avec d'autres formules voisines, qui pourraient en dénaturer le sens, et qui déclarent, elles, que nous ne pouvons comprendre la nécessité inconditionnelle d'un impératif moral, ni la liberté elle-même, mais que nous comprenons au moins que cela ne peut pas être compris.

Il y a une grande différence entre ces formules et les précédentes. Kant maintiendra toujours que la liberté ne peut pas être comprise. Il ne s'agit donc pas pour l'instant de savoir si la liberté peut être comprise. Comprise, elle ne le sera jamais. Par conséquent, les formules dans lesquelles Kant, à la fin des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, déclare que la liberté ne peut pas être comprise, peuvent être considérées par

nous comme des formules définitives, sur lesquelles Kant ne reviendra plus.

Mais les autres formules sont infiniment plus difficiles à interpréter, car Kant fait des réserves sur la possibilité qui est la nôtre (les phrases que je viens de citer en sont la preuve) d'affirmer assertoriquement la liberté. Dès lors il semble mettre en doute que la liberté et, par là même, la moralité soient réelles. Nous sommes donc, à la fin des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, extrêmement gênés. Et nous verrons tout à l'heure que ce n'est pas par hasard que Kant a cru nécessaire de reprendre autrement la question dans la *Critique de la raison pratique*.

*
* *

On dit toujours que la troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* est un résumé avant la lettre de la *Critique de la raison pratique*. Je crois qu'il n'en est rien. Si vous lisez le texte de près, il me semble que vous devrez convenir que cette troisième section se solde par un échec, un échec en ce sens que la liberté n'est pas à proprement parler établie comme réelle, ce qu'elle sera incontestablement, nous le verrons tout à l'heure, dans la *Critique de la raison pratique*. D'où cela vient-il ? On peut donner à cela deux explications.

On peut estimer que, après tout, le problème des *Fondements de la métaphysique des mœurs* n'est pas du tout celui de la *Critique de la raison pratique*. On peut considérer que le problème posé dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* est uniquement moral, et par conséquent il suffit à Kant, après avoir dégagé les

principes de la moralité, d'établir que les lois qui obligeraient un être vraiment libre, un être effectivement libre, valent pour un être qui ne peut agir qu'en se concevant comme libre, selon la formule que nous avons citée tout à l'heure, un être ne pouvant agir qu'en posant « conceptuellement » sa propre liberté.

Dans ce cas, il faudrait penser que Kant ajourne tout à fait la solution de la question, qu'il renvoie à la *Critique de la raison pratique* la solution du problème du fondement transcendantal de la morale. Et il faudra accorder par conséquent que la troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* ne prouve rien, et qu'elle a seulement pour but de défendre la morale contre ses adversaires. Et, en effet, on peut considérer qu'elle s'acquitte de cette tâche en détruisant leurs objections.

En ce cas, les *Fondements de la métaphysique des mœurs* se résumeraient ainsi : dans la première section, l'ouvrage dégage l'élément moral dans sa pureté ; dans la seconde, Kant montre que ce principe moral est applicable à la conduite ; et dans la troisième, il établit que les objections que l'on peut présenter à l'autonomie ne valent rien, puisqu'elles supposent précisément que l'on considère l'homme sur un plan unique, que l'on méconnaisse la possibilité d'un autre plan, le plan nouménal. Et sa tâche est ici finie. Kant ne se serait donc nullement inquiété, en 1785, du fondement transcendantal de la liberté. Il aurait simplement montré que toute la moralité est suspendue, si je peux dire, à ce concept, il aurait établi que ce concept n'est pas absurde, qu'il n'est pas contradictoire, que par conséquent toutes les objections qu'on lui adresse sont vaines, puisqu'elles méconnaissent précisément

le résultat essentiel de la *Critique de la raison pure*, à savoir la séparation des deux plans. Il suffit que l'homme se place sur ces deux plans, et qu'il conçoive même l'hypothèse d'un monde intelligible, pour qu'il échappe à de semblables objections, et puisse se concevoir comme libre.

Mais une autre explication est possible, semblant cette fois impliquer une sorte d'échec de Kant, au niveau des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Kant, soucieux de ne pas laisser la moralité se contaminer au contact de l'expérience, a voulu d'abord, nous l'avons vu, opérer la déduction des formules de l'impératif catégorique sans affirmer qu'il était réel. Et, de la sorte, toute l'analyse kantienne, que nous trouvons dans la seconde section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, énumère des conditions préalables, des conditions nécessaires, mais non suffisantes de la réalité de l'impératif moral. Kant nous dit sans cesse : s'il y a un impératif catégorique, il ne peut être que tel ou tel. Les *Fondements de la métaphysique des mœurs* établissent seulement ainsi ce qu'implique le concept d'impératif catégorique, et que rien de ce qu'il implique n'est contradictoire, c'est-à-dire n'est logiquement impossible. Or, tel est maintenant le problème, la troisième section a-t-elle, sur ce point, fait autre chose que les deux premières ? Et a-t-elle établi autre chose que la possibilité logique de la liberté ? On peut en douter.

Certes, sur ce plan, il faut reconnaître tout d'abord qu'alors que la méthode des deux premières sections est analytique, celle de la troisième section fait appel à la synthèse. Elle recherche les conditions de possibilité d'un jugement synthétique *a priori*. La

liberté est bien ici appelée, comme elle le sera dans la *Critique de la raison pratique*, par la fonction synthétique qu'elle remplit, et comme condition *a priori* du jugement moral lui-même. Elle joue en ce sens un rôle semblable à celui de l'intuition dans le jugement théorique, elle rend la synthèse possible. Mais est-ce qu'elle prouve la réalité de l'impératif ?

Voyons d'abord de quoi elle opère la synthèse. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la liberté est invoquée à deux fins. Elle opère une double synthèse. Tantôt, l'impératif est considéré comme liant à l'idée d'une volonté affectée par des désirs sensibles l'idée de la volonté pure d'un être raisonnable. Ici, vous le voyez, la synthèse sera celle qui rejoint l'homme lui-même, fait d'une part de désirs, d'autre part de raison. Tantôt, la synthèse que doit permettre la liberté est celle qui lie à l'idée de la volonté bonne l'idée d'une législation universelle. Ici la synthèse s'opère à l'intérieur même de la volonté morale. Mais, dans les deux cas, la synthèse peut-elle vraiment fonder l'impératif comme réel ? Il semble que non, et que cette synthèse, telle que la conçoit Kant, ne peut pas permettre de dépasser l'affirmation d'une possibilité purement logique de l'impératif catégorique.

De deux choses l'une, en effet. Pour qu'on puisse affirmer comme réelle la liberté, il faudrait, dans une première hypothèse, que la liberté elle-même tombe sous l'intuition, et soit effectivement comprise. Or nous savons qu'il n'en est rien, et qu'il n'en sera jamais rien. Il n'y a pas ici appel à une intuition intelligible de la liberté comme telle. Seconde hypothèse : il faudrait que le problème soit analogue à celui qui se posait dans la *Critique de la raison pure*, pour la

science. Il faudrait que l'impératif catégorique soit d'abord effectivement considéré comme réel, et comme présent au départ. S'il en était ainsi, nous pourrions, de son existence réelle, nous élever à l'affirmation de sa condition réelle. Mais là encore, il n'en est rien, puisque, je viens de le rappeler, dans la seconde section, il n'est jamais question de l'impératif catégorique que sous la condition qu'il soit réel. Mais si nous ne savons pas s'il est réel, comment Kant, dans la troisième section, peut-il fonder la liberté ? Il ne peut la fonder, puisque, d'une part, la liberté n'est pas considérée comme tombant sous une intuition intelligible, et que, d'autre part, elle est la condition d'un impératif seulement possible, et non d'un impératif réel. Si l'impératif catégorique avait été posé comme réel, sa condition serait réelle. S'il est seulement posé comme possible, sa condition est seulement possible. Tout cela revient alors à dire : pour que l'impératif catégorique soit possible, il faut que la liberté soit également possible. Je suis toujours dans le plan du possible. Comme je ne sais pas si l'impératif catégorique est réel, je ne peux pas dire que la liberté soit réelle. En sorte que les *Fondements de la métaphysique des mœurs* se bornent à répondre à la question de savoir comment l'impératif catégorique est possible, au sens de logiquement non contradictoire.

Kant semble avoir été ici victime du fait d'avoir voulu, méthodiquement, pousser trop loin son souci de fonder la morale totalement *a priori*, et sans aucun appel à l'expérience. Sous le nom d'expérience — et si j'insiste sur ce point, c'est que, vous allez le voir, dans la *Critique de la raison pure*, il n'en sera plus ainsi — sous le nom d'expérience, il a finalement rejeté, non

seulement l'expérience de la nature, ce qui va de soi, mais l'expérience morale elle-même. Certes, dans la première section, il était bien près de reconnaître une sorte d'expérience morale, puisqu'il admettait la conscience de la supériorité inconditionnée de la bonne volonté. Il y a déjà là ce qu'il appellera plus tard un « fait de la raison », expression qui apparaîtra dans la *Critique de la raison pratique*, nous y reviendrons tout à l'heure. Mais ce fait est alors réduit à celui du jugement moral, affirmant que seule la bonne volonté est bonne. Existe-t-il une bonne volonté, nous ne le savons pas, et cela est facile à comprendre, et du reste sans intérêt pour notre problème. Mais existe-t-il au moins un impératif catégorique ? Nous ne le savons pas davantage, a déclaré Kant. Et c'est en cela qu'il est difficile à suivre. Car alors le jugement moral initial ne porte plus que sur une absence. Dans sa dévalorisation de la nature, si je peux dire, il n'atteint aucune véritable positivité. Il faudrait donc reconnaître au moins en nous la présence de la loi, l'obligation effective. Il faudrait que nous soyons certains que, au moins à titre de commandement, l'impératif s'impose à l'homme. Si l'on met cela en doute, on ne peut plus rien conclure. La liberté peut être couleur de l'impératif, non du simple jugement affirmant que la seule valeur morale est celle d'une volonté soumise à l'impératif.

*
* *

Est-ce à dire que les *Fondements de la métaphysique des mœurs* n'aient servi à rien dans la détermination effective de la liberté ? Bien au contraire. En fait, nous

avons fait un pas considérable. Quel est ce pas ? Vous le savez, dans la *Critique de la raison pure*, Kant distinguait deux libertés, la liberté transcendantale et la liberté pratique, du moins ce qu'il appelle liberté pratique dans la Méthodologie transcendantale. L'idée de la liberté transcendantale est une idée cosmologique pure, c'est l'idée d'une spontanéité absolue, qui ne peut être donnée dans aucune expérience. La seconde idée, celle de la liberté pratique, se réduit alors à l'idée de l'indépendance de notre volonté par rapport aux mobiles sensibles.

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant ne réfléchit guère sur cette liberté-là. Il admet sa réalité. Il ne la rattache pas nettement à la chose en soi. Il admet même qu'elle peut être « démontrée par l'expérience ». Bref, il ne semble pas dépasser ici le plan de l'analyse purement psychologique. Et, en effet, il suffit, aux yeux de Kant, à ce moment-là, et selon le problème qu'il pose, il suffit, pour que nous nous reconnaissions comme libres, que nous nous imposions à nous-mêmes des règles de conduite, que nous nous efforcions de déterminer notre conduite par des maximes. L'expérience quotidienne nous enseigne qu'il en est bien ainsi. L'expérience quotidienne nous apprend par conséquent que nous ne sommes pas de pures choses. Et l'on peut s'en tenir là.

Si donc je m'en tiens à l'opinion de Kant en 1781, à l'époque de la *Critique de la raison pure*, je me trouve devant deux libertés : d'une part, une liberté pratique, qui, je le répète, dans la Méthodologie transcendantale, n'est pas véritablement analysée, qui n'est pas vraiment rattachée à la liberté transcendantale ; d'autre part, une liberté transcendantale considérée

comme hypothétique, mais comme logiquement possible, et qui n'a rien de commun avec celle que j'expérimente en la conduite humaine.

Or, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, c'est-à-dire en 1785, la notion de l'autonomie nous a fait faire un double progrès. D'une part, elle nous a permis d'identifier la liberté transcendantale et la liberté pratique. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la liberté pratique, la liberté morale, est fondée, si je peux dire, sur la liberté transcendantale. Elle passe dans le plan des noumènes, elle est soustraite à une analyse purement psychologique.

D'autre part, deuxième progrès : Kant réduit la liberté pratique, qu'il tenait dans la *Critique de la raison pure* pour généralement pratique, c'est-à-dire pour étant aussi bien la liberté de celui qui agit selon des maximes intéressées que de celui qui agit selon des maximes morales, Kant réduit cette liberté à la liberté purement morale, toute action inspirée par des maximes intéressées étant, cette fois, rejetée dans le plan du déterminisme naturel.

Par là, vous le voyez, la position du problème est profondément modifiée. Ce n'est pas, du reste, la seule modification qu'elle subira. Dans la prochaine leçon, nous verrons que le problème sera modifié une fois encore. Mais pour l'instant, je m'en tiens à 1785. Le problème est modifié par rapport à 1781, et nous trouvons une conception de la liberté pratique qui, d'une part, s'identifie à la moralité, et, d'autre part, à la liberté transcendantale.

Il ne faudrait pas croire en effet que l'analyse kantienne, bien qu'elle mette sans cesse en lumière la double détermination possible d'une volonté entre,

d'une part, l'intérêt, d'autre part, la moralité, il ne faudrait pas croire, dis-je, que cette analyse fonde la liberté sur le choix et sur l'expérience intérieure que nous pourrions prendre de la double voie qui nous est offerte. L'expérience interne de mon activité et de mon choix entre le devoir et son contraire n'est, à aucun degré, celle de la réalité de ma liberté. Ce n'est donc pas dans l'idée de l'indétermination d'une conscience suspendue entre les deux déterminations possibles du désir et de la loi morale qu'en 1785 Kant cherche la liberté. Et en effet, ce serait là fatalement la chercher dans ce qui est intratemporel, ce serait la rechercher à l'intérieur du temps. Or, la chercher à l'intérieur du temps, ce serait la chercher où elle n'est pas. À l'intérieur du temps, que pouvons-nous trouver, sinon précisément du psychologique, sinon une suite d'états qui sont, nous l'avons dit tout à l'heure en distinguant les deux plans, entièrement soumis au déterminisme ? Ce que la *Critique de la raison pure* nous a enseigné, c'est précisément que, dans le temps, tout est déterminé, et que, pour que la notion de liberté puisse prendre son sens, et même un sens, il faut la situer en dehors du plan des phénomènes. C'est ce que nous faisons maintenant. Mais nous le faisons, non pas, pour l'instant, en découvrant en dehors des phénomènes un pouvoir de choix, mais au contraire en assimilant purement et simplement la liberté et la moralité.

Il n'y aura précisément de liberté que si la légalité naturelle n'est pas seule à régir la conduite humaine. Dès lors la causalité naturelle s'assimile à la causalité du désir, et la liberté à l'indépendance vis-à-vis du désir, et donc à la liberté morale. La volonté humaine,

par conséquent, loin d'être libre dans le choix entre la détermination par la raison et la détermination par le désir, n'acquiert la liberté que dans la mesure où la raison seule la détermine, et donc au niveau de l'autonomie. C'est dans cette mesure que la moralité apparaîtra toujours, et même par la suite, comme la seule voie vers la liberté.

Et c'est pour cela que la liberté, loin d'être choix, apparaît comme loi, apparaît comme pourvue d'une législation propre. Ce que montre le devoir, à ce niveau, c'est donc que la raison peut et doit être séparée du monde sensible et de son déterminisme, mais cela pour retrouver sa propre législation. Et ma volonté est libre, non pas au « moment » où elle se détache du monde sensible, non parce qu'elle peut choisir entre se détacher ou ne pas se détacher du monde sensible ; elle est libre en tant qu'elle est raison, et parce qu'elle se donne à elle-même sa loi. Elle est libre dans le seul plan où elle se donne elle-même sa loi. Je ne suis donc libre que lorsque je suis moral. Je ne suis pas libre quand je suis immoral. Je ne suis pas davantage libre quand je me demande si je vais faire œuvre morale ou si je ne vais pas faire œuvre morale, car, dans tous ces cas, je suis plus ou moins le prisonnier des désirs sensibles, qui sont de l'ordre de ce qui est purement déterminisme, qui pèsent sur moi, qui m'appellent, qui me contraignent, qui m'influencent et m'inclinent. Je suis libre, ou je serai libre dans la mesure où je serai complètement détaché des désirs sensibles ; je suis libre dans la mesure où je suis un être purement raisonnable.

La liberté, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, du moins d'après l'ensemble du texte, car

le détail de quelques phrases nous laisse pressentir d'autres points de vue que nous retrouverons dans la *Critique de la raison pratique*, la liberté, c'est donc l'équivalent de l'autonomie et de la moralité seule. Et finalement, je ne crois à la liberté que dans la mesure où est irréductible à la législation de la nature l'acte que j'exécute après m'être représenté, pour me déterminer, la seule forme de la raison.

*
* *

Lorsque, en 1788, Kant publie la *Critique de la raison pratique*, nous nous apercevons que le problème est, sur plus d'un point, transformé. C'est ce que je vais essayer de montrer maintenant. La dernière partie de cette leçon va étudier la *Critique de la raison pratique*.

Les *Fondements de la métaphysique des mœurs* étaient, nous l'avons vu, avant tout un livre de morale. L'ouvrage voulait dégager un élément purement moral, et montrer que l'impératif catégorique est un impératif applicable, et que je peux, selon sa formule, juger si les actes sont moraux ou non. La *Critique de la raison pratique* n'est pas un livre de morale. Ce n'est pas plus un livre de morale que la *Critique de la raison pure* n'est un livre de physique. L'ouvrage se demande comment la moralité est possible. Il veut expliquer et fonder la moralité. Le problème n'est plus celui de l'établissement du devoir, ce n'est pas celui, non plus, de l'application du devoir, c'est celui de son fondement. Et ce problème consiste seulement, nous l'avons dit, à chercher comment un impératif catégorique est possible.

Or, nous le savons aussi, le problème sera, comme dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, résolu par la liberté. Il importe donc de voir tout de suite quelles différences et quelles ressemblances essentielles il y a, sur ce point précis, entre les deux ouvrages, entre les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison pratique*.

Comme dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la liberté ne sera pas posée, dans la *Critique de la raison pratique*, comme un caractère propre à notre existence temporelle, comme intérieure à notre existence dans le temps. Elle ne sera pas posée davantage comme le propre d'une expérience supratemporelle, qui nous est refusée et qui demeure toujours, pour Kant, impossible. Elle sera posée au nom de la fonction synthétique qu'elle remplit, et comme condition *a priori* du fait moral. Sur ce point, les deux ouvrages sont semblables. Pas plus dans l'un que dans l'autre, la liberté ne sera intratemporelle ; pas plus dans l'un que dans l'autre elle ne sera fondée sur une expérience directe, et métaphysique, qui nous introduirait dans le monde des noumènes. Dans l'un comme dans l'autre, la liberté est comme telle inaccessible, et par conséquent elle n'est posée que par la fonction synthétique qu'elle remplit.

Deuxième ressemblance : comme dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la liberté est, dans la *Critique de la raison pratique*, d'abord établie à partir du principe de l'autonomie, à partir de la volonté conçue dans son identité avec la loi.

Mais il reste, entre les deux ouvrages, des différences très nettes, différences auxquelles toute la prochaine leçon sera consacrée. L'une d'elles, cependant,

doit être examinée dès ce soir, puisqu'elle répond très directement au problème que nous posions tout à l'heure, et à toutes les difficultés que je vous signalais à l'intérieur de la troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant part de cette affirmation : il y a des lois pratiques. De cela, il ne doute pas ; il y a des lois pratiques, telle est la présupposition admise à la base.

Or ceci est important, et pose un problème dont, je vous l'avoue, je ne parviens pas à sortir tout à fait. Ce problème, c'est celui du hiatus qui demeure toujours, que je vais tâcher de combler de mon mieux, mais je ne le comblerai pas absolument, du hiatus qui demeure entre la fin des *Fondements de la métaphysique des mœurs* et le commencement de la *Critique de la raison pratique*.

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, en effet, qu'est-ce qui nous avait été dit ? Il nous avait été dit : si l'impératif catégorique est réel, voilà ses conditions. Et j'avais essayé de le montrer ; nous n'avions pas pu de ce fait, du fait de ce point de départ hypothétique, affirmer totalement la liberté comme réelle. Ici, au contraire, nous partons de lois morales considérées comme réelles.

Faut-il alors admettre que, dans la *Critique de la raison pratique*, Kant se donne dès le départ le devoir sans l'avoir démontré ? Je sais bien qu'on peut répondre tout d'abord que le devoir n'est pas la loi, mais l'effet de la loi. Ce dont Kant part ici, à proprement parler, c'est de la loi. On peut répondre, en second lieu, que la méthode de la *Critique de la raison pratique*, contrairement à celle des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, est résolument synthétique. Nous par-

tons ici, non pas du devoir pour aller à la liberté, mais de la liberté pour aller au devoir. C'est pourquoi, du reste, l'ordre de la *Critique de la raison pratique* est, du moins dans le livre premier, inverse de celui de la *Critique de la raison pure*. Nous partirons, dans l'*Analytique de la raison pratique*, des principes pour aller aux concepts, et des concepts pour aller aux mobiles, c'est-à-dire au sensible. C'est donc le chapitre III qui répond, *mutatis mutandis*, à ce qui, dans la *Critique de la raison pure*, constitue l'Esthétique.

Mais la liberté affirmée doit bien être fondée. Et elle n'est pas fondée sur l'intuition intelligible, puisque nous n'avons pas d'intuition intelligible. Il demeure, par conséquent, qu'elle est fondée à partir de la loi, et de la conscience de la loi posée comme réelle. C'est bien à partir de la conscience de la loi posée comme réelle que nous nous élevons à la liberté.

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, nous sortions du prétendu cercle vicieux de la double implication de la liberté par la loi et de la loi par la liberté en nous plaçant, nous l'avons vu, à deux points de vue, celui du sensible, celui de l'intelligible. Mais, comme nous l'avons dit aussi, ceci supprimait la contradiction du concept mais ne parvenait pas à le fonder comme concept réel. Ici, dans une note de la préface, nous sortons de ce même cercle vicieux, ou d'un cercle vicieux analogue, par la distinction célèbre de la *ratio essendi* et de la *ratio cognoscendi*. « Pour qu'on ne songe pas, écrit Kant, à trouver ici des inconséquences, je rappellerai que la liberté est la *ratio essendi* de la loi morale, mais que la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté. » S'il n'y avait pas de

liberté, la loi morale ne serait pas en nous, mais si la loi morale ne nous était pas connue, nous ne connaîtrions pas la liberté. Or la loi morale nous est connue. Nous pouvons donc connaître, par elle, la liberté.

Ici, par conséquent, la loi nous révèle bien, en réalité, la raison pure pratique, et le problème qui revenait sans cesse dans la perspective des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, à savoir si l'impératif catégorique est réel, disparaît.

C'est pourquoi Kant emploie, pour désigner la conscience de la loi, le terme de « fait de raison », *Factum der Vernunft*. Ce terme, je l'ai déjà commenté au début de ces leçons, et j'ai essayé de vous montrer que, dans la première section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, il y avait bien quelque chose d'analogue à un fait de raison. Mais, je vous le signale, cette expression : fait de raison, *Factum der Vernunft*, ne se trouve pas dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. C'est dans la *Critique de la raison pratique* qu'elle apparaît pour la première fois en morale, et ce n'est pas par hasard, vous le comprenez, je pense. Le mot se trouvait déjà dans les *Prolégomènes*, mais sur un plan scientifique. Il se trouvait là pour désigner le fait de la validité de la science. Mais ici, dans la *Critique de la raison pratique*, il se trouve, pour la première fois, employé par Kant en ce qui concerne la loi morale, la loi pratique.

L'expression « fait de raison » ne désigne pas, je vous le rappelle, j'en ai longuement parlé, un fait empirique. Mais il exprime bien, cette fois-ci, une présence réelle, la présence en nous de la loi. Et c'est l'affirmation de cette présence qui rendra catégorique l'affirmation de la liberté.

Donc, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant a simplement raisonné comme suit : s'il y a un impératif catégorique, il faut qu'il y ait une liberté. Et ici, tout d'un coup, il nous dit : il y a une loi morale, il y a donc une liberté. Il est donc bien tentant de prétendre, comme on l'a fait parfois, que Kant n'a pas établi l'existence du devoir, ou, plus exactement, qu'il n'a jamais totalement répondu aux questions posées par les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Il y a donc bien, entre les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison pratique*, une sorte de hiatus. Et le problème qui, somme toute, dans les *Fondements*, avait été laissé en suspens n'est pas ici repris. Ou, s'il l'est, il l'est en d'autres termes, et précisément en tenant pour réel ce que, jusqu'à maintenant, on ne considérait que d'une façon hypothétique.

*
* *

Cependant, je voudrais vous le montrer pour finir, on ne peut parler d'insuffisance et de contradiction. Et en effet, Kant peut légitimement penser qu'il n'a en réalité négligé aucune des pièces nécessaires à sa démonstration.

Considérons en effet la préface de la *Critique de la raison pratique*. Cette préface ne semble pas douter, en vérité, de la réalité de la moralité. « La raison pratique », y est-il dit, « prouve sa réalité et celle de ses concepts par le fait même... Avec ce pouvoir est aussi fermement établie la liberté transcendantale... la liberté est réelle car cette idée se manifeste par la loi morale... la raison pratique confirme par un fait ce

qui, dans le cas précédent, pouvait être simplement pensé », etc. Par conséquent, sur ce point, il n'y a pas de doute. Le ton n'est plus celui des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. La loi et la liberté sont affirmées comme réelles.

En second lieu, que nous dit la préface, précisément au sujet des *Fondements de la métaphysique des mœurs* ? Il n'en est question que dans une phrase, mais, puisque nous examinons le rapport des deux textes, il faut évidemment commenter cette phrase avec précision. Le système de la raison pratique, dit Kant, suppose à la vérité les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, mais seulement dans la mesure où ceux-ci nous ont fait faire préalablement connaissance avec le principe du devoir, en indiquant une formule déterminée, et la justifient. Pour le reste, il se suffit par lui-même, *besteht durch sich selbst*.

Dans cette formule, la difficulté, la chose gênante, c'est l'expression « la justifient ». Si on estime que Kant veut déclarer par là que la *Critique de la raison pratique* suppose déjà que le devoir ait été justifié, c'est-à-dire ait été transcendantalement fondé, autrement dit, s'il estime que la *Critique de la raison pratique* suppose le succès de la troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, alors il faut avouer que l'édifice est menacé puisque, nous l'avons dit, la troisième section a été plutôt un échec sur ce point. Mais il est clair que ce n'est pas cela que Kant veut dire. Et, en effet, c'est précisément la tâche de la troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* qui va être ici reprise. Et elle sera reprise de telle sorte qu'elle n'emprunte plus rien aux *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

La preuve en est que tout le début de la *Critique de la raison pratique* reprend sous forme de théorèmes, de corollaires et de scolies, les données essentielles nécessaires à la démonstration qui va être faite : distinction des maximes et des lois, réduction des principes matériels de l'action à l'amour de soi et au désir de bonheur personnel, assimilation de la volonté libre avec une volonté à laquelle commande la simple forme de la loi, implication de la liberté et de la loi pratique inconditionnée, etc.

Donc, de toute évidence, Kant estime ici que le rôle des *Fondements de la métaphysique des mœurs* était seulement d'établir la formule de l'impératif catégorique. Et c'est ce qu'indique une note de la préface de la *Critique de la raison pratique* : « Donner du devoir une formule exacte est aussi important que trouver, en mathématiques, l'exacte formule d'un problème. »

Mais il demeure, et c'est en ce sens que je ne suis pas parfaitement satisfait, il demeure que ce problème, Kant le prend maintenant d'une autre façon. Et c'est ce qui me permettait de remarquer que les difficultés qu'il avait soulevées lui-même, il ne les a pas complètement résolues.

Tout ce que l'on peut dire, par conséquent, c'est qu'il n'y a pas chez Kant de passage, et j'irai plus loin, qu'il n'y a chez lui aucun passage possible de la méthode analytique à la méthode synthétique. L'échec relatif des *Fondements de la métaphysique des mœurs* est là. Nous sommes partis d'une analyse régressive. Or, partis d'une pure analyse, nous ne pouvions passer, en arrivant à la troisième section, à une autre méthode. En fait, les *Fondements* ne pouvaient, après la seconde section, arriver à la liberté que

comme à une pure exigence, et c'est ce qu'ils ont fait. Or Kant va procéder maintenant synthétiquement. Seul le synthétique nous met devant le réel. Seul aussi, nous le verrons, il nous permettra d'envisager la moralité sous tous ses aspects. C'est pourquoi, dans la *Critique de la raison pratique*, l'étude portera sur le respect, c'est pourquoi elle distinguera plusieurs formes de la liberté elle-même, alors que les *Fondements* réduisaient, comme nous l'avons dit, la liberté à la simple autonomie, et que le problème du caractère n'y était pas posé.

Comment Kant, cependant, c'est la dernière question que j'examine, a-t-il pu ne pas apercevoir le hiatus que je signale ? Il croit pouvoir partir de la loi, et de la loi comme fait de raison. Et cela, je crois, pour un double motif. Tout d'abord, dans la *Critique de la raison pratique*, le problème, sans se poser tout à fait comme dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, ne se pose pas non plus tout à fait comme dans la *Critique de la raison pure*. La *Critique de la raison pure* fondait une science effectivement réalisée. Or il ne s'agit plus en morale de savoir si jamais une action effective a été accomplie selon la loi. Il suffit de savoir que la loi commande. Autrement dit, l'acte moral, c'est à nous qu'il appartient de le réaliser. Il dépend de nous. Il ne s'agit plus ici d'une réalité à connaître, mais d'une action à produire.

Voilà pourquoi, je pense, Kant croit pouvoir tout d'un coup négliger le problème qu'il a soulevé, à savoir : est-ce que l'impératif catégorique est, ou non, réel ? Il ne part plus du devoir, mais il part de la loi, et il nous dit : peu m'importe que la loi ait été jamais

obéie ou non, il suffit qu'elle soit la loi, et il dépend de moi de réaliser ce qu'elle m'ordonne.

En second lieu, cette réalisation, l'expérience intérieure, m'apprend qu'elle est effectivement possible. C'est ce qui permet de dire que l'expérience intime de la loi morale me la donne comme pouvant être réalisée. Nous reprendrons ceci avec plus de détails dans la prochaine leçon, mais nous trouvons déjà le sens de la formule : « Tu dois, donc tu peux. » Au sein même de l'expérience, qui est la mienne, d'une loi qui s'impose à moi, je sens que je peux être fidèle à cette loi.

Mais vous comprenez, par là même, que cette liberté dont je sens la possibilité est à la fois, d'une manière indissoluble cette fois-ci, et voilà ce qui est nouveau, est à la fois et d'une manière indissoluble une liberté qui coïncide avec la loi, et la liberté que j'ai de choisir et de réaliser la loi ou de choisir contre elle.

Voilà pourquoi, si, d'une part, la *Critique de la raison pratique* fonde comme réelle la liberté, ce que les *Fondements de la métaphysique des mœurs* n'avaient pas réussi à faire, d'autre part la notion de liberté qui, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, était parfaitement claire, et parfaitement pure, puisqu'elle coïncidait avec l'autonomie morale, va ici se diviser et apparaître, nous le verrons dans la prochaine leçon, tantôt comme une liberté qui se confond avec la loi, tantôt comme le pouvoir qu'a l'homme de choisir contre la loi elle-même.

SEPTIÈME LEÇON

La doctrine de la liberté dans la « Critique de la raison pratique »

Nous allons étudier la doctrine de la liberté dans la *Critique de la raison pratique*. Dans l'analyse de cet ouvrage, nous ne procéderons pas absolument comme nous l'avons fait pour les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Autrement dit, nous ne commenterons pas, dans leur ordre, tous les textes. En effet, cela nous amènerait à de nombreuses répétitions et à redire ce que, sur plus d'un point, nous avons dit. Il y a en effet bien des questions, déjà traitées dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, qui sont réexaminées dans la *Critique de la raison pratique*. Nous nous bornerons, par conséquent, à ce qui, dans la *Critique de la raison pratique*, est nouveau, par rapport aux *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et nous grouperons les textes selon les thèmes.

C'est ainsi que, dans la leçon d'aujourd'hui, nous parlerons de la liberté, telle qu'elle est conçue par Kant, dans le chapitre premier de l'*Analytique de la raison pure pratique*, puis dans l'*Examen critique de l'Analytique*, et enfin dans la *Dialectique de la raison pure pratique*, c'est-à-dire au moment des postulats. Je grouperai ces trois textes, et le problème que nous poserons sera précisément celui de leur comparaison.

La *Critique de la raison pratique* part, nous l'avons vu, d'une manière fort explicite, de la loi morale comme fait de la raison. Il y a donc bien, ici, une véritable expérience morale, invoquée comme telle. Non, il va sans dire, que Kant revienne à un quelconque empirisme. La morale n'a pas à faire appel à l'expérience. Mais la conscience morale constitue elle-même une sorte d'expérience. La présence de la loi morale en nous peut être, en prenant le mot expérience au sens large, expérimentée.

Les expressions qui, dans la *Critique de la raison pratique*, justifient cette interprétation abondent. Kant déclare que la voix de la raison peut être perçue. Elle « est perceptible, *vernehmlich*, à tous ». Et dans le second scolie du théorème IV, il reproche précisément aux écoles philosophiques qui n'ont pas dégagé dans sa pureté le principe moral « de se rendre sourdes à cette voix céleste ». « La loi morale », écrit-il plus loin, dans *De la déduction des principes de la raison pure pratique*, « bien qu'elle ne nous en donne aucune vue, nous fournit cependant un fait absolument inapplicable par toutes les données du monde sensible, et par tout le domaine de notre usage théorique de la raison, qui annonce un monde de l'entendement pur, qui le détermine même positivement, et nous en fait connaître quelque chose, à savoir une loi. » Donc il y a bien là un fait de raison, une expérience morale proprement dite.

Dans l'*Examen critique de l'Analytique*, texte qui suit l'*Analytique*, Kant va plus loin encore. Il veut établir que l'expérience morale révèle, à elle seule, l'hétérogénéité des principes de détermination empiriques et rationnels. Or il nous déclare que cette hétérogé-

néité nous est donnée par une sorte de sensation, *Empfindung*, sensation qui, bien entendu, ne précède pas la législation de la raison pratique, mais est produite par elle.

Et il ajoute que le philosophe peut « expérimenter en tout temps sur la raison pratique de tout homme », pour distinguer le principe moral des principes empiriques, et cela « comme le chimiste ». En effet, quand le chimiste ajoute un corps à un mélange, dans un certain nombre de cas, certains corps s'unissent, d'autres se séparent. Par exemple, quand j'ajoute de l'alcali à une solution de chaux dans de l'esprit de sel, l'esprit de sel abandonne aussitôt la chaux, s'unit à l'alcali, et la chaux est précipitée au fond. De même, il suffit de présenter à une conscience humaine la loi morale pour que la raison pratique s'unisse avec elle, pour qu'elle abandonne tout ce qui a trait au plaisir et à l'utile, et pour que, par conséquent, les principes non moraux « tombent au fond ».

Vous le voyez, nous sommes ici bien loin des précautions des *Fondements de la métaphysique des mœurs*. La loi est réellement en nous, il y a une expérience de la loi, une conscience de la loi, et, par cette expérience, la raison pure « se manifeste », *sich beweist*, par l'autonomie. Et la loi, en se révélant, révèle de ce fait (tout comme, chez Spinoza, le vrai est sa propre marque, et aussi la marque du faux), la loi révèle l'insuffisance de tous les autres principes, c'est-à-dire des principes matériels, dont Kant nous trace le tableau. Seul vaut le principe formel. Et, quel que soit le concept moral présenté, il sera facile d'apercevoir qu'on peut le tirer de la loi, le déduire, si je peux dire, de la

loi, le dériver de la loi, mais que la loi demeure tout à fait *a priori* par rapport à lui.

Soit, par exemple, la sanction, la punition. Il apparaîtra tout de suite que la sanction ne peut pas être un véritable principe moral. S'il en était ainsi, en effet, elle mécaniserait la volonté. La volonté irait de soi vers son propre bonheur et fuirait sa propre peine. Mais il faut dire au contraire que celui qui a violé la loi, et qui se sent coupable, sent par là qu'il mérite d'être puni, ce qui est tout à fait différent, puisque cela montre que la seule conscience qui est vraiment première, c'est la conscience de la loi comme telle.

De même, on ne peut dériver d'aucune façon le concept de moralité de celui du contentement ou de la peine. Ainsi, on ne saurait tirer la moralité du remords. C'est au contraire le remords qui suppose la loi. Si je n'avais pas conscience de la loi, je n'aurais pas de remords. Par conséquent, Kant revient toujours au même thème : il y a un fait de la raison, il y a une véritable expérience morale, c'est celle de la loi, qui est toujours première. Nous retrouvons toujours le primat de la loi.

Il résulte de là que, si l'expérience morale peut en réalité être multiforme, son principe, le fait de raison qu'elle révèle, est toujours le même, et c'est la loi. C'est donc de la loi que tout doit être déduit, jusqu'à la connaissance que j'ai du fait que je suis libre.

Il faut, par conséquent, bien comprendre que, dans ce texte de Kant : l'*Analytique de la raison pratique*, la loi est toujours considérée comme première. La liberté elle-même, et nous verrons les conséquences de cela tout à l'heure, est, selon l'ordre de la connaissance, dérivée de la loi.

Avant d'en finir avec ce point, je vous fais remarquer qu'aucune volonté, même la volonté divine, même la volonté sainte, n'est pour Kant, au-dessus de la loi. L'homme, comme tout être raisonnable, a seulement une volonté pure, c'est-à-dire qu'il a le pouvoir de se déterminer selon la représentation de la loi, et même de poser la loi dont la représentation le détermine. Nous savons déjà pourquoi la loi prend en lui la forme d'un impératif. La volonté de l'homme est volonté pure. Mais, étant soumise par ailleurs aux inclinations sensibles, elle n'est pas sainte. Or ce qu'il faut bien remarquer, c'est que la volonté sainte, si elle échappe à l'impératif, et par conséquent au devoir, n'échappe pas à la loi. Elle n'est pas au-dessus de la loi. Ceci est important pour comprendre les difficultés que nous rencontrerons à la fin de cette leçon.

*
* *

Il y a donc une structure de la raison, qui paraît annoncer que la liberté coïncidera purement et simplement avec la loi. La volonté divine elle-même, sur ce point, ne diffère pas de la nôtre. Par conséquent, nous sommes ici fort loin de la conception cartésienne, selon laquelle l'acte par lequel Dieu crée les vérités et les valeurs est au-dessus desdites vérités et desdites valeurs. Dès lors, la liberté doit se confondre, semble-t-il, avec l'autonomie elle-même, c'est-à-dire avec notre pouvoir de poser la loi. C'est la doctrine que nous avons rencontrée dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. C'est celle que nous retrouvons dans l'*Analytique de la raison pratique*.

La liberté, au sens négatif, c'est le pouvoir d'échapper aux désirs sensibles. Au sens positif, c'est le pouvoir de poser la loi qui va nous déterminer. C'est donc bien l'autonomie. Et en ceci, vous le voyez, la liberté se confond avec la loi. Elle la pose, sans doute, mais elle ne peut poser qu'elle, et elle ne peut pas ne pas la poser. Par conséquent, qui dit volonté libre dit volonté raisonnable, dit volonté posant la loi. Et c'est pourquoi l'expérience de la loi, la réalité de la loi, si je peux dire, rend seule la liberté indubitable.

« La loi donne donc au concept de liberté, dit Kant, une réalité objective. » « Et la raison spéculative, dit encore Kant, n'y gagne pas, à vrai dire, une vue plus étendue, mais elle y gagne, en ce qui concerne la garantie de son problématique concept de la liberté, auquel on donne ici de la réalité objective qui, bien que seulement pratique, n'en est pas moins indubitable. »

Comme vous le voyez, le concept de liberté, ainsi défini, fait appel aux deux raisons, puisqu'il est d'abord une idée transcendantale de la raison pure théorique et que, ensuite, c'est la raison pratique qui lui fournit un véritable contenu. C'est, par conséquent, une idée transcendantale pratiquement vérifiée et réalisée, ce qui n'était pas le cas pour les autres idées transcendantales que Kant étudiait dans la *Critique de la raison pure.*

Seulement, il résulte de cela qu'en affirmant la liberté, nous n'affirmons pas autre chose que l'autonomie, c'est-à-dire le pouvoir qu'a la volonté de poser la loi elle-même. Le fait de raison, c'est la loi. La raison de connaître la liberté, la *ratio cognoscendi* de la liberté, c'est la loi. Qu'est donc la liberté elle-même ?

C'est la *ratio essendi* de la loi, c'est tout simplement ce qui explique la présence de la loi en nous.

En cette perspective, tout est clair, mais, nous allons le voir tout à l'heure, tout ne sera pas si clair. Si l'on s'en tenait à cela, il faudrait raisonner ainsi : la *Critique de la raison pure* a réservé de façon négative la possibilité logique de la liberté, en nous montrant que ce qui est déterminé, c'est seulement ce qui est phénomène, et que rien ne nous prouve que le monde des choses en soi soit lui-même déterminé. Mais elle a laissé ce concept de liberté complètement vide. Maintenant, la loi morale vient donner au concept de liberté une détermination positive pratique, pratique et non pas théorique, j'y insiste. La raison théorique montrait que le concept de liberté n'était pas contradictoire. La loi morale apporte à ce concept la détermination qui lui manque. Dans l'idée vide d'une causalité inconditionnée, elle introduit la notion d'une volonté prenant pour principe la forme d'une législation universelle. Mais il est clair qu'en ceci nous ne pouvons pas affirmer la liberté au-delà de la loi, et comme différente d'elle, à plus forte raison comme étant opposée à elle. Cela revient à dire que nous sommes libres dans la mesure, et dans l'unique mesure, où nous sommes moraux.

Remarquez, avant d'aller plus loin, que cette idée : « nous sommes libres dans la mesure où nous sommes moraux », est une idée classique. Mais la façon dont Kant la prend renverse tout à fait la position classique. En effet, dans la conception classique, il y a un bien métaphysique qui apparaît à la liberté, à la volonté de l'homme, et qui incline cette volonté. Toute volonté est essentiellement une volonté du bien.

Mais ici, il n'y a pas de bien métaphysique posé avant la volonté et l'inclinant, puisque c'est la volonté même qui pose la loi. Il demeure qu'en déclarant que la volonté pose la loi, Kant reprend à son compte, mais à sa façon, ce que les philosophes classiques disaient.

En effet, pour les philosophes classiques, dans la mesure où la volonté qui est, par essence, volonté du bien, se dirige vers le bien, elle est libre. Ce qui l'empêche d'être libre, ce sont précisément les tendances, les désirs, les passions, lesquels l'aveuglent et l'empêchent de voir vraiment ce qu'est le bien où naturellement elle tend. Donc, dans la mesure où je crois être libre quand je me livre à mes passions, à mon orgueil, etc., je ne suis pas libre, puisque je suis finalement victime de mon corps, de mon tempérament, de mes désirs, de ma mémoire, de mes souvenirs, etc. Et au contraire, dans la mesure où je suis moral, je suis libre, car ma volonté est alors vraiment rendue à son essence.

Or, quand il déclare que la seule volonté libre, c'est la volonté morale, Kant reprend bien la suite d'une tradition de ce genre. Et il estime à sa façon, bien que définissant la bonne volonté d'une tout autre manière, que seule la bonne volonté est volonté libre. Seulement, au lieu d'expliquer cette liberté par l'élimination des obstacles théoriques qui empêchent la volonté de voir le bien, il l'explique par le fait que la bonne volonté pose la loi morale. Dès lors, il peut prétendre à son tour que la liberté authentique et véritable de l'homme ne se trouve que lorsque l'homme échappe aux désirs sensibles et réalise la moralité.

Voilà par conséquent la conception de la liberté telle qu'elle se trouve dans les *Fondements de la méta-*

physique des mœurs, et, d'une certaine façon — je dis d'une certaine façon, parce que, vous le verrez à la fin de cette leçon, je reviendrai un peu sur ce point — dans l'*Analytique de la raison pratique*.

*
* *

Je passe maintenant au second texte dont je vous ai annoncé l'étude, l'*Examen critique de l'Analytique*. Ici, Kant prend les choses tout autrement. Il est soucieux, cette fois, d'expliquer qu'il y ait en nous des actions et des dispositions contraires à la loi, actions et dispositions dont nous nous sentons, et dont nous sommes en fait responsables. Par conséquent, on peut bien dire qu'il part encore de l'expérience morale. Mais l'expérience morale ici considérée n'est plus celle de la loi comme telle. C'est celle du remords, c'est celle de la mauvaise conscience.

Au reste, du seul point de vue théorique, un pareil problème devait être posé. Même si nous ne partions pas du remords comme fait de conscience, ce problème se rencontrerait. En effet, à assimiler, comme il nous a semblé que Kant le fît d'abord, la liberté à la seule moralité, il faudrait dire que nous ne sommes plus libres dès que nous ne sommes plus moraux ; et donc que nous ne sommes plus responsables de nos fautes. Si je suis libre quand je suis moral, dès que je ne suis plus moral, je ne suis donc plus libre. Et l'on pourrait penser en effet que quand je ne suis plus moral, c'est qu'un certain déterminisme sensible ou passionnel a pesé sur moi, a déterminé mon action, et m'a fait échapper à la liberté.

De fait, si on y réfléchit bien, si on creuse, si on pousse à ses dernières conséquences la théorie selon laquelle tout volonté vraie est une volonté du bien, et par conséquent toute volonté une bonne volonté, il ne peut plus y avoir de fautes. Il ne peut y avoir que des erreurs. Et c'est bien ainsi, du reste, que l'entendait Socrate. Celui qui agit mal, celui qui est immoral, est essentiellement un aveugle, c'est un homme qui se trompe.

Or, Kant ne voit pas du tout les choses ainsi. Kant raisonne dans une perspective chrétienne, piétiste. Il a le sens du péché. Il veut fonder totalement nos remords. Il déclare donc que l'action mauvaise dépend entièrement de moi, et par conséquent il va découvrir ici une autre liberté. Il déclare que l'être raisonnable se donne à lui-même son caractère intelligible d'où dérive l'unité de sa vie sensible comme phénomène. Il explique par ce caractère intelligible cette uniformité de conduite qui apparaît chez tous les hommes, et qui révèle chez certains une méchanceté foncière, irréductible, contre laquelle aucune éducation ne saurait prévaloir. Il justifie intégralement la responsabilité. Il fonde la légitimité des sanctions.

Et Kant nous montre que, qu'elle soit présente ou qu'elle soit passée, la faute morale est et demeure mienne. Il s'élève contre ceux qui déclarent que, puisque la faute morale est passée, il n'y a plus à souffrir de cette faute. Et il donne du remords une explication extrêmement profonde. Car on est tenté de dire : à quoi servent les remords ? Ils ne servent à rien, de toute façon ; ils portent sur des choses que j'ai faites, mais que je ne suis plus libre d'avoir faites. Il est bien évident que si j'ai commis un crime il y a plusieurs

mois, il ne dépend plus de moi de le commettre ou de ne pas le commettre, puisqu'il est commis.

Au contraire, dit Kant, même une action passée, je la sens comme étant choisie par moi, et comme étant choisie, si je peux dire, maintenant par moi. On ne peut même plus dire que je l'ai choisie jadis. En effet, je la choisis par un choix intemporel qui pose d'un coup la totalité de ma vie. Le choix n'est pas situé dans le passé, il est présent, toujours présent, et c'est précisément ce que le remords signifie pour nous.

Il est clair que l'expérience dont Kant rend compte ici n'est pas celle que nous invoquions tout à l'heure. Ce n'est pas celle de la seule loi morale. Elle suppose certes celle de la loi morale, mais elle est essentiellement celle de la faute. Et il faut avouer ici encore que l'expérience qu'invoque Kant est parfaitement analysée, j'y insiste avant de passer aux difficultés de la doctrine. Kant se demande en effet, dans cet *Examen critique de l'Analytique*, comment on peut appeler libre un homme « relativement à la même action dans laquelle il est soumis à une nécessité naturelle inévitable ». C'est là son problème. Comment puis-je dire à la fois que, dans un même acte, qui est soumis, bien entendu, à une nécessité naturelle inévitable, qui s'explique par tout ce qui est advenu avant lui, par des influences subies, comment se fait-il qu'au même moment je puisse dire que l'homme, en accomplissant cet acte, est libre ?

Il est évident que l'exemple du caractère est en ceci particulièrement éclairant. Lorsque nous disons, par exemple, d'un homme qu'il est méchant, nous affirmons contradictoirement et simultanément que sa méchanceté fait partie de son caractère, et donc qu'elle

est irrémédiable, déterminée, et pourtant que cet être est responsable de sa méchanceté même, et donc qu'il est libre d'être méchant, qu'il est librement méchant. Je vous fais remarquer que c'est bien là ce que nous pensons de façon confuse. Les enfants disent que le tigre est un animal méchant. Ils savent pourtant qu'il est né tigre, qu'il est peut-être heureux ou malheureux de naître tigre, mais enfin qu'il y a en tout cas des êtres qui naissent tigres, et d'autres qui naissent moutons. Or, si on naît tigre, comment faire autrement que de manger les moutons ? On ne peut pas manger de l'herbe. Ce n'est pas nourrissant pour un tigre.

Or, c'est ainsi que nous pensons tous confusément quand nous disons d'un homme qu'il est méchant. Nous disons à la fois que c'est un méchant, qu'il n'y a rien à faire à cela, que c'est un homme essentiellement mauvais. Et, au même moment, alors que nous devrions conclure, si nous raisonnions avec logique, que puisque cet homme est irrémédiablement méchant, on ne peut lui faire le reproche d'être méchant, nous lui en voulons d'être méchant, nous pensons donc qu'il s'est choisi méchant, qu'il se choisit méchant. Seulement, nous ne nous embarrassons pas de cette contradiction. Et nous attribuons le choix à une sorte d'instant que nous tenons, à la fois et contradictoirement, pour intemporel et pour temporel, pour supratemporel et pour intratemporel.

Or Kant, ici comme partout, analyse avec rigueur. Et il nous déclare que tout ceci s'explique très bien, et qu'il n'y a aucune contradiction dans ce que nous disons. La conscience populaire, la conscience morale, est pour lui toujours parfaitement lucide. Elle sent confusément, mais sûrement, que le choix du

caractère est intemporel, que tout ce que nous sommes dans le temps est choisi, et que par conséquent tout ce que nous sommes est à la fois, et de deux points de vue différents, déterminé et libre. Ce qui ne veut pas dire, je le répète, que le choix a été fait dans le passé, ce qui reviendrait à placer le choix à l'intérieur du temps, à un moment du temps, à un moment passé du temps. Mais ce qui revient à dire que chacun de nos actes est soumis à une double causalité, dont l'une, libre, pose la totalité du moi et de notre caractère, et dont l'autre, déterminée, apparaît dans le temps à la raison connaissante.

En somme, si je considère un acte humain quelconque, je peux, en le considérant à l'intérieur du temps, le rattacher à ses causes, et, d'autre part, je peux le considérer comme libre.

Cela dit, vous comprenez bien que la difficulté est grande. Car la conception de la liberté posée ici ne paraît guère conciliable avec celle où la liberté était définie en son identité avec la loi, puisque précisément la liberté peut ici choisir contre la loi, puisque la liberté choisit effectivement contre la loi.

Certes, dans les deux cas, il y a bien quelque chose de commun. Dans les deux cas, on trouve une opposition de plan entre le moi nouménal et le moi ensemble de phénomènes. On trouve une opposition entre le déterminisme de l'ordre du temps, et de tout ce qui est dans le temps, et la liberté de l'ordre intelligible. Mais, dans le premier cas, le moi nouménal semble se confondre avec une volonté raisonnable qui s'oppose au moi sensible, asservi aux passions. Dans l'autre cas, le moi nouménal est le sujet d'un choix portant sur tout ce que nous sommes dans le plan des

phénomènes. Dans le premier cas, seuls nos actes moraux doivent être dits libres, puisque tous les autres, tous les actes immoraux, sont des actes passionnels. Dans le second cas, tout ce que nous faisons peut être dit libre, puisque la suite des événements de notre vie traduit et exprime un choix fondamental.

« Toute action faite avec intention, déclare Kant, a pour fondement une causalité libre. » Toute action faite avec intention, c'est-à-dire une action bonne comme une action mauvaise. Nous sommes donc loin, ici, de l'autonomie, et de cette identification entre l'autonomie et la liberté que nous commentions tout à l'heure.

*
* *

Encore ces deux libertés ont-elles quelque chose de commun : elles sont nouménales, et elles sont intemporelles. Mais voici qu'en apparaît une troisième, cette fois au niveau des postulats. Nous verrons plus tard qu'il y a deux postulats, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, qui ne font pas question. Mais à ces deux postulats, Kant en ajoute un troisième, un troisième qui est tantôt le règne de Dieu, tantôt le souverain bien à réaliser pour nous, tantôt la liberté. Je ne considérerai évidemment que ce troisième point, puisque c'est de la liberté que je vous parle ce soir, et que c'est elle qu'introduit, à titre de troisième postulat, le texte de la *Critique de la raison pratique* intitulé : « Sur les postulats de la raison pratique en général ».

Les postulats étant chez Kant de simples croyances, on se demande souvent comment la liberté peut

être tenue pour un postulat, après que l'*Analytique de la raison pratique* l'a affirmée de façon catégorique. Ainsi posée, la question est insoluble, et elle l'est en effet au seul niveau du texte que nous citions, les formules de ce texte renvoyant au choix nouménal et à l'autonomie. Faut-il admettre alors que la liberté affirmée dans les postulats est une survivance, et qu'elle n'est pas celle qui est affirmée dans l'*Analytique* ? On le peut en envisageant, cette fois, l'ensemble de l'œuvre de Kant. Il n'y aurait plus alors à se demander comment la même liberté est, d'une part, affirmée comme une chose certaine, au début de la *Critique de la raison pratique*, et puis comme un simple objet de foi, car ce ne serait pas la même liberté. La liberté des postulats ne serait pas celle de l'*Analytique*.

Mais, ainsi, on n'écarte un problème que pour en rencontrer un autre. Une autre question se pose, puisque voici introduite une troisième notion de la liberté. La liberté comme postulat signifierait, pour Kant, la confiance que je dois avoir dans la force, dans la puissance que je puis posséder de produire ici-bas la vertu, et de préparer, par là, l'événement du souverain bien. De fait, le contexte des postulats invite à cette interprétation. Il s'agirait ici d'une liberté militante, obligée de lutter contre les inclinations sensibles. Cette liberté n'est pas identique à la loi. Elle n'est pas non plus identique au choix nouménal et fondamental dont je vous parlais. Elle n'est, par conséquent, pas identique aux deux aspects de la liberté que nous venons de signaler. Elle est postulée par la loi. Et, en effet, croire que nous sommes capables de réaliser le bien ne peut être pour nous qu'un objet de foi.

En tout cas, de telles considérations se retrouveront plus tard, dans un ouvrage de Kant paru en 1797, la *Métaphysique des mœurs*, qu'il ne faut pas confondre avec les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. On sait que, dans cette *Métaphysique des mœurs*, la seconde partie est une doctrine de la vertu. Or, précisément, Kant appelle vertu le courage moral avec lequel nous résistons aux penchants de la nature sensible pour n'obéir qu'à la seule loi du devoir.

Kant remarque, dans ce texte de la *Métaphysique des mœurs*, que la vertu ne peut être définie, comme on le fait souvent, l'habitude d'agir selon le devoir. Car l'acte habituel devient une seconde nature, et il perd ainsi tout caractère moral. Ce n'est donc pas l'habitude d'agir, mais celle de vouloir agir d'après la seule idée de la loi qui constitue la vertu. Dès lors, il s'agit pour chacun de se donner librement ce que la nature ne lui a pas donné, à savoir la perfection. C'est la dignité de l'homme, dit Kant, de ne devoir sa perfection qu'à lui-même.

Il s'agit donc ici d'une troisième idée, et c'est à cette troisième idée, semble-t-il, que devrait renvoyer la liberté des postulats. C'est une idée éthico-religieuse, qui seule peut être liée à l'ensemble des postulats de Kant. La liberté postulée serait la source d'un progrès, d'une marche en avant, si je peux dire, que l'immortalité de l'âme, qui est l'objet du second postulat, rend possible, et dont l'existence de Dieu nous fait espérer que le terme dernier sera l'accord de la moralité parfaite et du parfait bonheur.

Nous nous trouvons donc bien alors, vous le voyez, devant trois idées de la liberté, et le problème qui se

pose à nous est : comment expliquer de pareilles divergences ?

*
* *

On peut tout d'abord songer à une explication par le temps, et par l'évolution de la pensée de Kant. Et de fait, ces trois idées de la liberté, si nous cherchons leurs sources, ont apparu chez Kant à des dates très différentes. L'idée que l'on peut supposer inspirer la *Dialectique de la raison pratique*, c'est-à-dire les postulats, est la plus ancienne des trois : elle est en effet liée à l'idée du souverain bien, qui est l'idée qui a d'abord occupé Kant, dans sa période proprement métaphysique.

Dans l'ordre chronologique, l'idée qui vient en second lieu, c'est celle qu'exprime l'*Examen critique de l'Analytique*. C'est par conséquent l'idée de liberté de choix, d'une liberté purement nouménale, telle qu'elle résulte de la dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure*. C'est par conséquent une idée qu'on peut dater, au plus tard, de 1781, mais qui est, en fait, antérieure à 1781.

Enfin, l'idée exprimée dans l'*Analytique*, l'idée de l'identité essentielle de la liberté et de la loi, est la plus récente des trois, puisque nous l'avons vue précisément se former, se constituer, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. C'est là qu'on a vu vraiment apparaître cette idée de l'autonomie, qui a permis d'identifier la liberté et la loi.

Mais il est clair que ces différences de dates, si elles expliquent peut-être les contradictions qu'on croit découvrir entre les trois conceptions kantiennes

de la liberté, ne résolvent pas ces contradictions. Le problème est de savoir comment Kant peut employer ces trois notions dans le même ouvrage, et les maintenir comme toutes les trois valables en 1788.

Cependant, il nous semble déjà que la question peut se résoudre chronologiquement pour l'une des trois libertés, pour l'un des trois aspects, celui qui apparaît dans les postulats. Cette idée, je viens de vous le dire, est la plus ancienne, dérivant d'une époque où Kant était encore dogmatique, elle s'adapte mal à la formation postérieure du système de Kant, et aux exigences de ce système lui-même. En particulier, cette liberté, telle que les postulats nous la livrent, devrait s'exercer dans le temps, elle devrait supposer une certaine temporalité. Or, précisément, nous n'avons pu fonder la liberté, depuis 1785, depuis les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, qu'en la plaçant dans le domaine intemporel, qu'en établissant à la fois qu'il y a deux plans, le plan des phénomènes et le plan des noumènes, ce qui fut l'œuvre de la *Critique de la raison pure*. C'est depuis ce moment, et ce moment seulement, que nous pouvons dire que tout ce qui est dans le temps est déterminé, mais que, précisément, ce qui est dans le temps n'est pas l'être véritable, et que par conséquent nous ne pouvons trouver l'être véritable, et donc la liberté, qu'en dehors du temps.

Or la liberté propre à la vertu, dont je vous ai dit qu'elle prolongeait la conception première de la liberté, et qui se retrouve dans la *Métaphysique des mœurs*, cette liberté de la vertu demandera quelque espoir en la réconciliation possible, et dans l'avenir, de l'ordre moral et de l'ordre temporel. Une telle con-

ception ne peut que se concilier assez mal avec la pensée proprement critique de Kant, puisque l'œuvre proprement critique de Kant a consisté à établir que la liberté ne pouvait être admise, et même conçue, que par la séparation de ces plans, le plan du temps et le plan de ce qui n'est pas dans le temps.

Et voilà pourquoi, il me semble, c'est une explication que je propose, elle est seulement postulée. Le fait qu'elle s'adapte mal au système se traduit ici par la moindre certitude que Kant lui accorde. C'est ce qui peut expliquer qu'après avoir affirmé de façon radicale la liberté dans le début de son texte, Kant réintroduise la liberté à titre de simple croyance. Pourtant, pour que cela soit clair, il faudrait que la liberté postulée ne soit pas, je le répète, une liberté pure, mais une liberté militante, un pouvoir de lutter contre mes passions, et d'en venir à bout. Or, pénétré des résultats de sa critique, Kant rappelle pourtant, dans la *Critique de la raison pratique*, que la liberté postulée est elle-même intemporelle. Ce n'est donc que son voisinage avec les autres postulats qui nous permet de la relier au progrès moral et au souverain bien. Une difficulté demeure.

*
* *

Mais, même si l'on accorde tout ceci, restent les deux autres conceptions de la liberté. Et alors, ici, le problème semble beaucoup plus grave, puisque ces libertés sont, l'une et l'autre, des pièces nécessaires de l'œuvre proprement critique, et définitive de Kant. Comment Kant peut-il dire à la fois que la liberté est

le propre d'une raison qui pose la loi morale et que c'est le propre d'un être qui s'oppose à cette loi ?

Pour tenter de le comprendre, reprenons la question du rapport entre les deux Critiques, la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique*. Dans la *Critique de la raison pure*, la solution de l'antinomie a établi la possibilité d'une liberté qui, je vous le rappelle, n'était nullement qualifiée moralement. C'est une liberté cosmologiquement définie, ce n'est absolument pas une liberté morale. C'est la liberté du noumène assimilé à la chose en soi. C'est un pur commencement. Par conséquent nous sommes ici devant le concept de la liberté comme causalité de la chose en soi, et non pas comme causalité de la raison, ce sont deux choses tout à fait différentes. Car la chose en soi est strictement inconnaissable, elle ne se confond pas avec la raison. Et alors, si nous nous plaçons en cette perspective, à vouloir introduire ensuite en ceci une causalité de la raison, cette causalité de la raison nous paraîtra seulement un cas particulier de la causalité de la chose en soi, un cas particulier de la liberté définie dans la *Critique de la raison pure*, une simple application à l'expérience, si je peux dire, de la théorie générale de la causalité libre.

Dans cette perspective, nous dirons donc qu'en nous prescrivant de choisir en sa faveur, et de la choisir, en nous « ordonnant » de la choisir, la loi morale nous présente le choix comme une chose qui dépend de nous. Elle admet la possibilité d'un choix contraire, et cette possibilité, c'est l'acte radical de la volonté qui peut seul en être le fondement. Il n'est pas douteux que c'est à cette conception de la liberté, issue tout

entière, je vous le répète, de la *Critique de la raison pure*, que se réfère l'*Examen critique de l'Analytique.*

Ce texte, en effet, différencie la liberté et la raison, il ne les confond en rien. Ce qui est fondé ici, c'est bien toujours, par conséquent, la liberté transcendantale. Ce que Kant oppose, ce n'est pas l'ordre des désirs et celui de la loi, mais l'ordre du temps et celui d'un choix intemporel, sans spécifier le choix du côté de la loi morale. Tout le contexte l'indique. Car le contexte est théorique, et c'est ce qui frappe à la lecture de cet *Examen critique de l'Analytique.* Le problème posé n'est presque plus moral, il est toujours théorique, il revient au souci théorique. C'est pourquoi Kant rejette, par exemple, la solution de ceux qui veulent expliquer la liberté de l'homme en distinguant les principes intérieurs des actions humaines, et en considérant qu'un acte peut être dit libre quand il dépend des principes intérieurs. Ceci ramène à une querelle purement spéculative. On peut, en effet, essayer de montrer qu'un acte peut être dit libre quand il « dépend » de nous, c'est-à-dire quand il ne dépend pas de principes externes, et quand il dépend seulement de principes qui nous sont intérieurs. Point du tout, dit Kant. Un principe, intérieur ou extérieur, est un principe antérieur dans le temps, il est donc cause, il est déterminant, et, en ce sens, toute liberté se perd. Il ne s'agit donc pas, pour fonder la liberté des hommes, d'établir que la cause est « intérieure ». Toute cause antérieure demeure une cause, elle est par conséquent déterminante, et donc inconciliable avec la liberté. Il n'y a donc aucun privilège à accorder au psychologique. La conscience que nous prenons de nous-mêmes est temporelle, elle est par conséquent

déterminée. Elle n'a aucun avantage sur la conscience que nous prenons des objets extérieurs. Et, à cette conscience temporelle, il faut opposer la liberté. Ainsi, l'opposition sur laquelle raisonne Kant n'est plus du tout ici celle du moral et du non-moral. C'est bien l'opposition de l'empirique au sens théorique du mot, et du transcendantal, au sens également théorique du mot.

Il en est de même lorsque, dans un passage qui suit, Kant estime que sa théorie peut seule rendre compte des rapports de la liberté divine et de la liberté humaine, et prétend résoudre par elle le classique problème de savoir comment l'homme peut être dit libre, si tout ce qui se produit dans le temps est créé par Dieu. Vous le savez, ce problème était discuté depuis le Moyen Âge. Kant croit que sa théorie répond à la difficulté. Car, dit-il, Dieu a créé les noumènes, et non les phénomènes. Il n'y a donc pas à tenir Dieu pour la cause des actions phénoménales situées à l'intérieur du temps. Car Dieu a créé les choses en soi, et ce n'est pas comme choses en soi que les êtres du monde existent dans le temps.

Nous avons donc là l'exposé du souci théorique de Kant, de la pensée théorique de Kant. Nous en trouvons la source dans la *Critique de la raison pure*. L'*Examen critique de l'Analytique*, je viens d'essayer de le montrer, nous réintroduit purement et simplement dans ce climat de critique théorique, et pose à nouveau la question théorique de la liberté.

Tout autre paraît d'abord (je me contente de dire : paraît) le point de vue de l'*Analytique de la raison pratique*. Kant y remarque que le problème de la raison pratique est fort différent de celui de la raison pure

spéculative. Il n'est plus : « Comment la raison pure peut-elle connaître *a priori* des objets », mais : « Comment peut-elle être un principe déterminant de la volonté ? » Il ne s'agit donc pas « de la nature des objets qui peuvent être donnés à la raison par quelque autre source, mais d'une connaissance qui peut devenir le fondement de l'existence des objets eux-mêmes, et par laquelle la raison, dans un être raisonnable, a de la causalité ». Il s'agit, par conséquent, de voir comment la raison peut causer des objets. Je dis bien, cette fois-ci, la raison. Et je vous recommande dans la phrase de Kant que je viens de vous citer, de bien peser les mots : « la raison de la causalité dans un être raisonnable ». Je crois que c'est très frappant. Il y a donc malgré tout, et je vais y revenir à la fin de cette leçon, il y a donc pour Kant la raison et l'être. La raison a de la causalité « dans » un être raisonnable. Mais le problème posé est alors celui de la seule causalité de la raison, et non pas celui de la causalité de l'être en tant qu'être.

C'est pourquoi, ici, nous sommes placés à un tout autre point de vue. Nous partons de la seule loi morale, comme nous l'avons vu au début de cette leçon. Aussi le plan des deux Critiques est-il absolument inversé. Au lieu de partir de l'intuition pour aller aux principes, comme on le faisait dans la *Critique de la raison pure*, nous partons des principes pour aller à l'intuition. La loi morale donne à la liberté une détermination. Et l'autonomie de la volonté, *des Willens*, s'oppose à l'hétéronomie du libre arbitre, *der Willkühr*, *Willkühr* désignant le libre arbitre humain, en tant que, affecté par la sensibilité, par les inclinations sensibles, il n'est pas nécessairement déterminé par la loi.

Souvenez-vous de la phrase des *Fondements de la métaphysique des mœurs* : de la volonté, *Wille*, procèdent les lois, du libre arbitre les maximes. Mais il est bien évident qu'ici la liberté paraît tout entière dans la volonté strictement entendue, *Wille*.

Nous découvrons ainsi, si je peux dire, deux soucis chez Kant : le souci que nous avons rencontré dans la *Critique de la raison pure*, et qui se prolonge dans l'*Examen de l'Analytique*, celui de fonder la liberté comme liberté transcendantale ; et le souci proprement moral, selon lequel la liberté doit être conçue comme causalité de la raison.

*
* *

Mais, à prendre les choses ainsi, il apparaît impossible de faire une synthèse cohérente des deux concepts. On ne peut même pas les hiérarchiser, comme nous l'avons fait tout à l'heure pour le troisième concept, celui de la liberté postulée. Nous avons subordonné ce concept à celui de la loi, ce qui a été possible dans la mesure où nous avons montré que, là, il s'agit d'une vieille idée, qui peut encore être crue, mais qui n'est plus sue. Mais, maintenant, nous avons deux concepts d'égale valeur, si je peux dire, et qui sont, l'un et l'autre, affirmés d'une façon catégorique.

Or il est clair que nous ne pourrions concilier ces idées qu'en les hiérarchisant. Cette hiérarchie, que je crois impossible, je vous le dis tout de suite, a pourtant été tentée par de nombreux interprètes. Et, de fait, elle peut être essayée en deux sens.

On peut estimer que le concept central de la morale de Kant, c'est le concept de l'autonomie. On

dira alors, vous le comprenez, que l'acte par lequel la volonté libre, en nous, pose la loi à laquelle doit obéir tout être raisonnable, est le fondement de l'acte par lequel ma volonté se soumet à la loi, ou se met en rébellion contre elle. L'acte essentiel de la liberté, c'est alors l'acte moral, c'est l'acte qui pose la loi. Après cet acte, il reste un résidu, traduisant le fait que tout n'est pas soumis à la loi, qu'il y a des êtres qui se révoltent contre elle. La liberté autonomie serait par conséquent le fondement de toute liberté. Elle en est le fondement puisque seule elle rend possible la liberté même de choix.

On peut au contraire, et dans un sens diamétralement opposé, considérer que la liberté, en fondant la loi, demeure à certains égards distincte de la loi elle-même. La liberté fonde la loi, mais, dans l'acte par lequel elle la fonde, elle la dépasse. La liberté ne peut plus, dès lors, se ramener à la raison, se limiter à la raison pratique. En ce sens, loin de se confondre avec la volonté, la loi lui donnerait seulement des prescriptions, et la liberté suprême consisterait dans l'indépendance totale de la personne, même à l'égard de la loi morale. Dans ce cas, par conséquent, nous arriverions un peu, au niveau même de l'homme, à quelque chose d'analogue au Dieu de Descartes, qui pose des valeurs. Il y aurait quelque chose de plus profond que la liberté morale. Et ce quelque chose de plus profond, ce serait la liberté transcendantale.

Le malheur est que les textes de Kant ne permettent pas de choisir clairement entre ces deux interprétations. Je vais même plus loin, ils nous interdisent de choisir entre ces deux interprétations. Car il est absolument impossible, en [illegible]rdant les textes de près,

d'adopter catégoriquement l'une ou l'autre, bien que les commentateurs ne s'en soient pas fait faute.

Ce qu'il faut remarquer tout d'abord, c'est qu'un examen précis des textes qui, dans l'*Analytique*, nous révèlent la loi comme « fait de raison », et par son intermédiaire la liberté, montre que ces textes ne sont pas aussi opposés qu'on le dit souvent à ceux de l'*Examen critique de l'Analytique*, et ne réduisent jamais explicitement, et totalement, la liberté à la loi morale.

C'est pourquoi je ne puis admettre, avec de nombreux commentateurs, pour lesquels, on le sait bien, la chose en soi n'est qu'une sorte de tache dans la philosophie de Kant, et qui, par conséquent, sont ravis dès qu'ils peuvent l'éliminer, ou dès qu'ils pensent l'éliminer, c'est pourquoi je ne puis admettre que la raison pratique, ayant d'abord été subordonnée au noumène, ce qui est le cas dans la *Critique de la raison pure*, change, si je peux dire, de rôle, en sorte que par la suite, à partir de la date des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, c'est le noumène qui deviendrait de plus en plus, chez Kant, subordonné à la raison pratique.

Il y a bien là une tendance du kantisme qui peut, d'une certaine façon, séduire. On pourrait prétendre alors que les choses se seraient passées ainsi. Kant aurait d'abord cru à une chose en soi absolument inconnaissable, indéterminable ; et puis, par la suite, il aurait vu que, ce qui remplit le concept de chose en soi, c'est la raison pratique, c'est, par conséquent, la volonté identique à la loi, c'est la volonté morale. Et il aurait, dès ce moment-là, si je peux dire, donné le primat à cette volonté proprement morale sur le pouvoir nouménal de choix.

Or il est inexact, à mon avis, de prétendre ainsi que la loi morale, fournissant à l'idée de la causalité libre le contenu qui en justifie la réalité, tende à identifier pleinement cette idée avec elle, en sorte que la causalité de la pure raison absorberait toute la causalité. Je crois que jamais la causalité de la raison, la causalité morale, n'absorbe toute la causalité de la chose en soi. Jamais Kant n'a dit cela, et tous les exemples qu'il prend dans l'*Analytique* même le montrent.

Je prends un exemple qui me paraît caractéristique, celui dont l'exposé termine le scolie du second problème, à la fin du paragraphe 6 du premier chapitre. Supposons, dit Kant, que quelqu'un affirme, en parlant de son penchant au plaisir, qu'il lui est tout à fait impossible d'y résister. Quelqu'un me dit : « J'ai une tendance si forte au plaisir que je ne peux pas résister à ma passion. » Eh bien, qu'on lui montre une potence dressée pour l'y attacher aussitôt qu'il aura satisfait sa passion. Il est bien évident qu'il triomphera de son penchant. Mais qu'on lui ordonne sous la menace de la même mort, de la même potence, de porter un faux témoignage contre un honnête homme. Peu décideront, dit Kant, ce qu'ils feraient en une semblable occasion. Mais chacun tiendra pour possible d'accepter la mort plutôt que d'agir contrairement au devoir. Chacun juge donc, conclut Kant, « qu'il peut faire une chose parce qu'il a conscience qu'il doit la faire, et il reconnaît ainsi en lui une liberté qui, sans la loi morale, lui serait restée inconnue ».

De quelle liberté est-il ici question ? De la liberté morale, évidemment, puisque celui qui accepte la mort plutôt que de porter un faux témoignage est celui qui est entièrement soumis à la raison et à la loi

qu'il a lui-même posée. Et cependant, l'exemple n'a de sens que s'il suppose, comme arrière-fond, l'autre liberté. La liberté en question est à la fois celle de poser la loi morale et celle de choisir de l'accomplir, choix de l'accomplir qui suppose précisément qu'on pourrait choisir de ne pas l'accomplir. Par conséquent, les deux libertés, et non une seule, semblent ici impliquées. Et la liberté morale, si elle est nécessaire pour révéler la liberté (sans elle, en effet, la liberté ne serait jamais révélée), ne semble pas se confondre avec cette liberté.

Quelle est en effet, en cet exemple, la fonction de la loi morale ? Elle consiste en ceci : sans elle, comme c'est le cas dans la première partie de l'exemple, nous ne serions jamais sûrs d'être libres. Que signifie en effet la première partie de l'exemple ? Ici, l'homme déclare d'abord qu'il ne peut pas ne pas assouvir ses passions. Et puis, tout d'un coup, il cesse de les assouvir, car on lui présente une potence, et on lui dit : « Si tu assouvis ta passion, tu es pendu. » Or, dans ce cas, il n'y a pas véritable choix, et l'homme ne pourra jamais savoir s'il a été vraiment libre ou pas. Pourquoi ? Parce que c'est la peur qui s'est ici opposée à une autre passion. Donc, la preuve de la liberté ne peut être fournie.

Et, s'il n'y avait que des cas semblables, nous ne serions jamais assurés de ne pas être, à notre insu, le jeu du simple déterminisme, du déterminisme de nos désirs, de nos mobiles sensibles.

Au contraire, celui qui, pour ne pas trahir son devoir, accepte d'être pendu, c'est-à-dire triomphe du désir le plus fort que puissent avoir les hommes, à savoir celui de vivre, montre bien qu'il y a en lui une

autre causalité. Cette causalité est la causalité morale, et elle est liberté. Mais cette causalité, si je peux dire, est une causalité seulement offerte à lui, et non pas imposée à lui. Et le choix moral suppose bien la liberté transcendantale, la liberté nouménale. Cette liberté est inconnaissable, sans doute, comme tout ce qui appartient au plan qui est en dehors du temps. Mais c'est cette liberté nouménale, fondement d'une nature qui peut n'être pas morale, qui maintient à la liberté de la loi son sens d'ordre impératif, et, dirais-je en termes modernes, son sens de valeur, et fonde notre mérite et notre responsabilité. Ici le caractère impératif de la loi, d'abord expliqué par la dualité de notre nature, par l'opposition, en nous, de la sensibilité et de la raison, semble trouver son fondement dans le domaine nouménal lui-même.

Et c'est sans doute ce qui explique que Kant ne signale jamais lui-même de contradiction entre les deux conceptions qu'il nous propose de la liberté. Car enfin, ce qui est étonnant, c'est que, depuis un moment, nous nous efforçons de comprendre comment se concilient ces deux conceptions de liberté, alors que Kant les présente toujours ensemble, et ne note aucune contradiction entre elles. S'il ne note aucune contradiction entre elles, c'est qu'il suppose que, dans chaque expérience morale, les deux libertés sont impliquées.

En fait, toute expérience morale, comme expérience de l'autonomie, suppose à côté d'elle, et en même temps qu'elle, en liaison avec elle, corrélativement à elle, un renvoi à une autre liberté, celle de choisir pour ou contre la loi. Et cette autre liberté elle-même n'a de sens que par la loi, puisque, je viens de

vous le dire, sans la loi elle ne nous serait jamais révélée, et nous ne serions jamais sûrs de ne pas être dans le pur déterminisme. En sorte que la première nous renvoie à la seconde, mais la seconde nous renvoie à la première.

Et sans doute le concept de ces deux libertés demeure-t-il contradictoire. Par conséquent, l'unité des deux libertés, se situant au niveau du noumène, ne peut jamais être par nous comprise. Elle ne peut être, cette unité, mieux comprise que chacune des deux libertés elles-mêmes. Plus exactement encore, les deux aspects que prend pour nous la liberté, dans toute expérience morale, nous renvoient à une liberté unique. Unique puisque chaque aspect implique l'autre. Mais cette unité ne peut être ni expérimentée ni comprise. Et c'est précisément pourquoi on ne saurait prétendre, à mon avis, ni que Kant sacrifie la liberté morale à la liberté de choix, ni qu'il sacrifie la liberté de choix à la liberté morale. Le cadre laissé ouvert par la *Critique de la raison pure* est certes toujours rempli par l'expérience morale. Mais cette expérience est à la fois celle de la bonne volonté et celle de la mauvaise conscience.

Certes, l'expérience morale n'étant pas la faculté surnaturelle de connaître le transcendant, mais une faculté positive d'agir, au sein du monde où nous sommes, on peut bien dire que Kant maintient un usage immanent à notre raison, comme il le remarque lui-même, à la fin de l'*Examen critique de l'Analytique.* Mais on n'en peut conclure qu'il ait perdu le sentiment du transcendant, de ce qui est nouménal au sens de la *Critique de la raison pure.*

Ainsi, pour nous limiter à la date de la *Critique de la raison pratique*, nous sommes devant le problème suivant : toute expérience morale, si on la creuse à fond, se révèle non seulement comme expérience de la loi, mais comme expérience d'une liberté qui dépasse la loi, et qui peut choisir contre la loi. On ne peut réduire la liberté de l'homme à celle du choix entre la loi morale et son contraire. Mais on ne peut non plus réduire la liberté de l'homme à celle du pur pouvoir de poser la loi. Par conséquent, l'expérience morale qui prouve la liberté n'est pas seulement celle de la bonne volonté, c'est celle aussi de la mauvaise conscience. L'expérience morale, c'est à la fois l'expérience de la loi et l'expérience du pouvoir de ne pas se soumettre à la loi. Et l'unité de ces deux pouvoirs ne peut être conçue que dans le domaine nouménal. Mais n'est-ce pas alors transposer la contradiction dans le domaine nouménal lui-même ? Car l'unité est affirmée, mais non « pensée » comme s'y trouvant. Nous demeurons devant la contradiction.

Peut-on, dès lors, dire que tout est clair ? Non, ceci n'est pas clair. Et pourquoi n'est-ce pas clair ? Ce n'est pas clair parce que nous ne sommes plus dans une perspective cartésienne, ou classique, où les valeurs seraient posées par une autre liberté, par une autre volonté que la mienne. Chez Descartes, en effet, la doctrine de la liberté peut à la rigueur paraître claire dans la mesure où c'est Dieu qui pose les valeurs. Quant à moi, j'ai un pouvoir de choix, et je n'ai plus que ce pouvoir. Ma liberté consiste soit à dire oui aux valeurs, soit à leur dire non. Et je sais bien qu'il y a un autre problème chez Descartes, du fait que, quand je dis oui aux valeurs, je suis plus libre que quand je dis

non. Mais il demeure que la liberté foncière, fondamentale, est celle de dire oui ou de dire non aux valeurs et aux vérités. Si donc je me place au niveau de cette liberté de choix, je n'ai même plus à me demander si je dois poser les valeurs. C'est Dieu qui a posé les valeurs. Je ne puis que m'y soumettre ou me révolter contre elles. Mais, chez Kant, la valeur ou la loi, puisqu'il s'agit ici de loi, n'est plus posée par une volonté autre que la mienne. Elle n'est plus posée par la seule volonté divine, elle est posée par ma volonté. Il y a par conséquent autonomie, et l'autonomie est liberté. C'est dans cette mesure, et c'est pour cela que le problème est conceptuellement insoluble. Il est insoluble parce que je ne peux définir ma propre liberté que d'une double manière, comme le pouvoir de poser la loi morale, et par conséquent de ne faire qu'un avec elle, et comme le pouvoir de dire non à la loi morale, et donc de m'en distinguer. Nous sommes dès lors devant deux concepts, dont en effet l'expérience morale nous révèle l'unité, mais dont l'unité ne peut pas être pensée, et qui demeurent nécessairement contradictoires. La volonté de l'homme peut s'élever contre celle de Dieu. Mais peut-elle se nier elle-même ? Peut-elle s'élever contre sa propre loi ? C'est bien, et dans le domaine intelligible lui-même, ce que Kant demande d'admettre.

HUITIÈME LEÇON

L'objet et le mobile de la raison pure pratique

Cette leçon sera le commentaire des chapitres II et III du livre premier de la première partie de la *Critique de la raison pratique*.

Le second chapitre de l'*Analytique de la raison pratique* est intitulé « Du concept d'un objet de la raison pure pratique ». On voit donc qu'une analytique des concepts paraît à Kant nécessaire dans la *Critique de la raison pratique*, comme dans la *Critique de la raison pure*. Mais ici l'analytique des concepts suivra celle des principes, au lieu de la précéder, comme c'était le cas, vous vous en souvenez, dans la *Critique de la raison pure*. Et cela seul est caractéristique de la méthode de Kant dans l'analyse de la moralité. La raison pratique doit comprendre la représentation d'un objet conçu comme un effet pouvant être produit par la liberté morale. Nous voici, par conséquent, devant le concept d'objet. Mais alors que les écoles classiques définissaient d'abord l'objet à réaliser pour en tirer des principes de réalisation, Kant part des principes pour aller aux concepts. Voilà pourquoi, ici, l'analytique des principes précède l'analytique des concepts.

Et Kant ne peut procéder autrement. Les seuls objets de la raison pratique sont le bien et le mal. Mais

que peuvent être le bien et le mal ? Le bien et le mal métaphysiquement définis ? Cela est impossible, puisque nous n'avons pas d'intuition intellectuelle, puisque, nous l'avons dit, toute connaissance métaphysique du bien et du mal nous est refusée. Dès lors, il ne reste plus que le bien et le mal sensibles. Mais nous savons déjà qu'on ne saurait leur subordonner la moralité, avec laquelle ils n'ont rien de commun. Et nous avons établi le pouvoir qu'a la raison de se séparer du monde sensible, d'échapper à son déterminisme, et de lui imposer sa propre législation. Le bien sera donc dérivé de la loi, et, par l'autonomie, du sujet lui-même. Il sera tenu pour inhérent à la bonne volonté. Il ne peut être dérivé d'un objet posé comme tel. Il ne peut être dérivé que du sujet lui-même. Et ceci explique la théorie des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, que nous avons étudiée, et où le caractère bon de la volonté résidait dans sa seule intention.

Je n'ai pas besoin de vous dire que, sur ce point, ce que nous étudions maintenant dans la *Critique de la raison pratique*, nous l'avons vu déjà dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Mais nous le trouvons maintenant dans l'ordre synthétique, c'est-à-dire dans l'ordre vrai, en sorte que tout ce que nous voyons maintenant explique, si je peux dire, nous allons mieux le comprendre tout à l'heure pour d'autres thèmes, ce que nous avons déjà découvert, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, par la simple analyse de la conscience morale.

En morale comme dans la théorie de la connaissance, la doctrine de Kant se présente comme une doctrine du sujet, une philosophie qui assure le primat du sujet. Pour la connaissance, c'est bien connu ; c'est

la fameuse révolution copernicienne de Kant. Mais pour la morale, il s'agit de même d'établir que la source de la moralité est tout entière dans le sujet, et non dans un bien objectivement définissable. Il y a, en termes modernes, intériorisation des valeurs. Cette intériorisation des valeurs est manifeste tout d'abord dans la doctrine de l'intention morale comme seule bonne, que nous avons considérée au début de ces leçons. Elle a été fondée ensuite dans la doctrine de l'autonomie. Et vous voyez qu'elle révèle ici à nouveau ses conséquences, puisque l'objet de la raison pratique ne peut être que posé, si je peux dire, par la liberté morale elle-même.

Et nous comprenons aisément que tout cela repose sur le fait que le sujet kantien n'a pas une connaissance métaphysique positive de son action et de sa propre causalité. C'est pourquoi, d'une part, il doit moralement s'en tenir à la conscience de son intention. La valeur de la conscience de l'intention, nous comprenons maintenant qu'elle est liée au fait qu'il ne peut y avoir de connaissance métaphysique du bien, ni de l'action du sujet. C'est ce que nous avons vu tout d'abord. C'est pourquoi, d'autre part, si le sujet veut penser sa propre causalité, il ne peut le faire que par l'intermédiaire de la représentation d'un objet de sa volonté. Et c'est ce que nous apprend ce second chapitre.

Mais cet objet n'est encore que le résultat, et la simple projection, de ma propre activité originelle. Il émane de ma nature d'agent raisonnable. Le bien ne peut être compris qu'à partir de la liberté, conçue, bien entendu, comme pure autonomie, et non pas dans les autres sens que nous avons rencontrés lors de

la dernière leçon. Ainsi, le primat du sujet se retrouve toujours.

Le vocabulaire de Kant — j'insiste encore sur le primat du sujet avant d'aller plus loin — ne doit pas ici nous tromper. Vous savez en effet que Kant oppose toujours la loi morale, qu'il appelle objective, aux mobiles sensibles, qu'il appelle subjectifs. Il ne faudrait pas en conclure qu'il préfère, ou qu'il donne un certain primat à l'objet sur le sujet. Certes, il est clair que les maximes subjectives, au sens où nous venons de rencontrer ce mot, doivent se subordonner à la loi, au caractère objectif de la loi, à l'objectivité de la loi. Mais c'est précisément parce que, quand il parle de maximes subjectives, Kant ne désigne pas le vrai sujet, au sens philosophique du mot. La subjectivité qui, ici, est subordonnée à l'objectivité, c'est celle du sujet empirique et sensible. Et l'objectivité de la loi, en revanche, n'est pas autre chose que son caractère d'universalité rationnelle. Or nous savons maintenant que la loi morale est posée par le sujet intelligible et nouménal. C'est donc bien le sujet qui, pris dans son véritable sens, dans son sens kantien, si je peux dire, est la source de l'objectivité elle-même, et cela aussi bien dans la *Critique de la raison pratique* que dans la *Critique de la raison pure.*

C'est pourquoi nous allons voir, dans la suite de cette leçon, se rapprocher ces deux idées de l'objectivité, et, dans la raison pratique elle-même, apparaître, bien que symboliquement, l'idée d'une objectivité propre à la nature, faite de lois de la nature, d'une objectivité, par conséquent, au sens où la prenait la *Critique de la raison pure.*

Mais j'anticipe. Nous allons voir cela dans un moment. Pour l'instant, je continue à suivre le texte. Or Kant, ayant ainsi défini l'objet de la raison pure pratique, se retourne d'abord contre les morales classiques. Nous venons de voir pourquoi : elles partent, dès l'abord, de l'objet. Et Kant discute leur antique formule : *Nihil appetimus nisi sub ratione boni*, nous ne désirons rien si ce n'est sous la raison du bien, sous l'aspect du bien. C'est là dire que toute volonté est, dans son essence, une volonté du bien.

Or je vous ai déjà signalé que l'idée kantienne selon laquelle la véritable liberté de l'homme coïncide avec la volonté morale, avec la volonté raisonnable, n'était pas si loin qu'il peut le sembler d'une telle opinion, à savoir que toute volonté est, dans son essence, volonté du bien. C'est pourquoi nous voyons Kant, après avoir énoncé cette formule classique, au lieu de la rejeter purement et simplement, ce que l'on pourrait s'attendre à le voir faire (puisque ce qu'il appelle bonne volonté n'est pas du tout la volonté du bien, au sens de bien-objet), nous voyons Kant remarquer au contraire que la formule est acceptable en un sens, mais que, précisément, le *sub ratione boni* peut avoir deux sens.

Cette expression peut signifier, selon Kant, soit que nous voulons une chose conformément à la loi qui gouverne notre volonté, et en ce sens elle est légitime, soit que nous la voulons selon une idée externe du bien, une idée reçue du dehors, et c'est alors l'hétéronomie : en ce sens la formule doit être rejetée.

Mais, ajoute immédiatement Kant, cette confusion, au sein d'une même formule, de quelque chose de valable et de quelque chose de pernicieux, dérive

en réalité de la pauvreté de la langue latine. En effet, en latin, les idées de bien et de mal, qu'elles signifient l'agréable ou le désagréable, d'une part, ou qu'elles signifient, d'autre part, le moralement obligatoire ou le moralement défendu, sont désignées par les mêmes mots, *bonum*, *malum*. L'allemand, au contraire, distingue pour le bien et pour le mal sensibles : *das Wohl* et *das Uebel*, ou encore *Weh*, et pour le bien moral et le mal moral, *das Gute* et *das Böse*. Kant estime, non sans quelque naïveté, que si les Latins avaient su l'allemand, ils auraient mieux pensé.

Et il justifie, dans la formule antique, ce qui peut se ramener aux termes allemands *Gute* et *Böse*. Il justifie la formule antique comme signifiant que la volonté raisonnable ne peut vouloir que *das Gute*. Et il explique ainsi les paroles du Stoïcien qui, en proie à de vives souffrances, les souffrances d'un accès articulaire intolérable, déclarait que la douleur n'est pas un mal. Le Stoïcien voulait dire, déclare Kant, que la douleur n'est pas un mal moral, et qu'on a beau souffrir de la goutte, cela ne prouve pas du tout qu'on soit par là un homme qui a failli au devoir.

Je n'ai pas besoin de noter que si le Stoïcien avait simplement voulu dire cela, il aurait pu se taire : la portée de sa déclaration n'aurait pas été extrêmement profonde. On accorde généralement qu'on peut souffrir d'un accès de goutte sans manquer pour autant au devoir, et que la douleur n'est pas un mal « moral ». Et, d'un autre côté, il n'est pas besoin de vous faire remarquer que la réduction au sens kantien de la formule antique *Nihil appetimus nisi sub ratione boni* est historiquement inexacte. La formule antique présente au contraire l'intérêt et l'originalité d'affir-

mer que toute volonté est, en son essence, analogue. La formule vaut, non pas seulement pour ce que Kant appelle la bonne volonté, mais pour toute volonté, sinon elle n'aurait plus aucun intérêt. Si la formule désignait simplement la bonne volonté, elle énoncerait une évidence. Mais, ce que la formule antique veut dire, c'est que même ce qui nous apparaît d'abord comme volonté du mal est en fait, et ontologiquement parlant, si je peux dire, bonne volonté. Je ne peux pas vouloir le mal comme tel. Je ne peux vouloir que le bien, et, lorsque je veux le mal, je veux un acte dont le contenu est mauvais, mais je le veux sous la forme du bien, *sub ratione boni.* C'est cela que veut dire la formule.

Par exemple, si je veux tuer quelqu'un pour lui voler son argent, je veux sans aucun doute un acte abominable. Mais l'objet de ma volonté n'est pas le meurtre ; l'objet positif de ma volonté, c'est d'avoir d l'argent, c'est de posséder de l'argent, ce qui, en so est un bien. Je néglige scandaleusement la vie d l'autre. Mais, ce que je désire, c'est finalement un bien, et je ne désire jamais qu'un bien. Ainsi au sein des plus grands crimes, je ne désire encore les choses que *sub ratione boni.*

Cette formule antique veut également signifier autre chose. Elle suppose que tous les biens sont semblables, c'est-à-dire qu'entre un bien sensuel et un bien moral, il n'y a pas de différence de nature. Ceci est lié à l'idée platonicienne, selon laquelle entre tous les degrés de l'amour, tous les aspects de l'amour, il y a continuité. Celui qui aime d'une manière sensuelle et violente est sans doute bien inférieur à celui qui, par exemple, aime d'une manière divine. Mais l'élan

qui le porte, dans sa violence même, vers l'être qu'il désire, n'est pas, en son essence, différent de celui qui le portera ensuite vers Dieu. C'est le même élan, le même désir, le même vouloir.

C'est pourquoi, du reste, dans des philosophies de ce genre, la conversion morale se fait non par renversement, mais par approfondissement. Il ne s'agit pas, pour Platon, de montrer à l'amoureux sensuel, ou violent, ou possessif, qu'il fait le mal, et qu'il doit donc se détourner de ce mal pour aller vers le bien. Ce qu'il faut lui montrer, c'est qu'il n'atteint pas ce qu'il croit atteindre, c'est qu'il n'aime pas ce qu'il croit aimer. Il faut lui montrer, par exemple, que ce qui l'a ému de façon si profonde dans la personne qu'il aime, c'est sa beauté. Or cette beauté n'appartient en rien à ladite personne, puisqu'il y a bien d'autres personnes qui sont belles, et plus belles qu'elle. Si l'amoureux devient, par conséquent, infidèle à la personne qu'il aime, pour aimer, comme dit Platon, tous les corps beaux, il a déjà fait un pas en avant dans la voie morale. (Nous ne pensons plus tout à fait cela maintenant.) Il a fait un pas en avant dans la voie morale, car il détache, si je peux dire, la beauté de l'être individuel où elle était d'abord prise. Et finalement l'amoureux comprendra que la beauté n'est pas plus chez telle personne que chez telle autre, il aimera le beau en soi. Et quand il aimera le beau en soi, alors, il sera sauvé. Il atteindra déjà le ciel des idées, et tout ira bien.

Mais, comme vous le voyez, entre la passion première qui troublait tout d'abord l'amoureux et l'amour du beau en soi auquel il arrive, il n'y a pas de différence de nature. C'est bien cela que signifie l'affirmation que tous les biens sont semblables. On

ne désire le mal que sous l'apparence du bien. Et l'élan est toujours le même. Or, Kant comprend mal tout cela, et il ne peut le comprendre de son point de vue, qui est un point de vue dualiste, point de vue chrétien du reste, le point de vue de la séparation radicale entre le bien et le mal.

C'est pourquoi, en fin de compte, le sens que Kant accorde à la formule antique est un sens assez pauvre. Car l'interprétation kantienne sur ce point revient à dire : toute bonne volonté est une volonté du bien ; toute bonne volonté, définie comme bonne par son intention et le respect de la loi qui l'anime, se révèle, si on la considère comme se représentant l'objet qu'elle peut causer elle-même, comme volonté du bien. Cela va un peu de soi. Mais, ce que veut établir Kant, comme je vous le disais il y a un instant, c'est le primat du sujet libre sur tout objet. La bonne volonté est d'abord définie comme formelle, et dans son intention même. Donc, quand elle pose un objet, cet objet ne peut dépendre que d'elle. Et c'est bien évidemment cet objet qui est représenté comme le bien.

*
* *

La façon dont les concepts se rapportent à des objets est définie par des catégories. Kant en dresse une table. Je n'insiste pas sur ces pages de Kant, car je dois dire que ce tableau des « catégories de la liberté » est beaucoup moins important que celui des catégories de la raison théorique. Et la preuve, c'est que Kant, bien qu'il le propose, par ce souci de symétrie

qui est toujours le sien, n'y insiste guère, et ne le prend pas comme plan de son ouvrage.

Ce qui est plus important, c'est de remarquer que les catégories de la liberté se trouvent, par rapport à l'intuition, dans une situation très différente de celle où étaient les catégories de la raison théorique. Elles n'ont pas à attendre que des intuitions leur permettent de se réaliser, comme c'était le cas pour les catégories de la connaissance, puisqu'elles sont, cette fois, capables de produire les réalités qui dépendent d'elles.

Nous sommes en effet en morale, et l'objet, ici, n'a pas à nous être fourni par intuition ; il a à être produit par notre propre liberté. Cela est très important, parce que cela nous explique pourquoi, finalement, le problème de la réalité de l'action morale n'a pas été résolu par Kant, je vous l'ai fait remarquer, et peut-être pourquoi il n'avait pas à être résolu. Car ici nous n'avons pas à nous demander, comme pour la raison théorique, si en fait les catégories construisent un donné pour constituer l'expérience, pour constituer ce que, dans la connaissance, on appelle l'expérience scientifique. Nous n'avons pas à nous le demander puisque, comme Kant l'a dit, jamais peut-être un acte moral n'a été accompli depuis le commencement du monde. Mais nous n'en avons pas moins le devoir d'être moraux. Même s'il n'y a jamais eu un homme moral, j'ai le devoir de l'être. Et je n'ai pas, quand je me demande si je dois faire mon devoir, à rechercher si les autres le font ou ne le font pas. C'est là une question qui n'a aucun intérêt moral. Elle peut avoir un intérêt sociologique, mais elle n'a aucun intérêt moral. Le domaine est celui du droit : il faut faire son

devoir. Par conséquent, l'objet doit être représenté comme l'effet de ma seule causalité morale.

Cela dit, une difficulté demeure, et nous abordons le point le plus difficile de ce texte, la difficulté venant précisément de la mise en contact des deux domaines.

En effet, je viens de vous le dire, ici je n'ai pas à attendre que l'intuition, que l'expérience me révèle une action morale. C'est parfaitement vrai. Mais enfin, le devoir qui m'oblige à faire une action morale m'oblige bien à effectuer cette action morale dans le monde sensible. Autrement dit cette action morale, c'est bien dans le monde que je dois l'accomplir. Elle doit s'insérer dans le monde sensible, dans le monde de la science, dans le monde de la connaissance objective. Or, tous les cas « possibles » d'action qui se présentent sont des cas empiriques. Et ils relèvent par là de la loi de la causalité naturelle. Comment vais-je, par conséquent, appliquer à ces cas une loi de la liberté ?

Kant se trouve ici devant un problème quasi insoluble. Et il songe visiblement, à la fin de ce chapitre II, à la difficulté qui fut la sienne dans la *Critique de la raison pure*, quand il avait à expliquer l'unité de la connaissance, à expliquer la constitution de l'objet. Je m'entends. Vous savez que, pour Kant, la connaissance a une double origine : la spontanéité de l'entendement et la réceptivité de la sensibilité. Vous savez donc que l'objet que nous donne cette connaissance vient de deux sources. La lampe que je vois là, quand je dis : « C'est une lampe », est à la fois celle que mon entendement pose, et celle que ma sensibilité reçoit. Et pourtant il n'y a pas deux lampes, je n'ai pas l'idée et je ne perçois pas deux lampes. Une lampe conçue et

une lampe vue, c'est bien toujours la même lampe. L'objet est un. Il faut donc comprendre comment la connaissance humaine, ayant une double source, dont l'une est spontanée et l'autre réceptive, est une. La solution, c'est le schématisme. C'est par le schématisme que Kant est sorti, vous vous en souvenez, de cette difficulté.

En sera-t-il de même ici ? Non, puisqu'il s'agit de lier deux déterminations hétérogènes, et que nous ne saurons jamais comment, en réalité, une cause libre détermine un objet naturel. Tout ce que je peux faire, c'est donc, dans une situation donnée, de transformer mentalement la loi morale en loi naturelle. Je m'imagine, alors, dans un monde sensible tel que la causalité naturelle y produirait ce que produira mon action émanée de la loi morale.

Mais quel rapport vais-je établir ici en concevant une action libre selon des catégories théoriques, en concevant mon action dans le monde, ce monde que je connais théoriquement ? En concevant ainsi mon action, je ne comprends pas du tout comment une causalité libre, c'est-à-dire morale, s'insère dans le monde. Et le rapport ne sera plus ici éclairé par la notion de schème. C'est un rapport d'analogie, c'est un rapport d'image, de pur symbole. Il y a tout au plus analogie entre le monde sensible, soumis à l'unité d'un système de lois physiques, et le monde intelligible constituant un système de principes qui sont des lois morales.

Je compare donc la maxime de mon action à une loi universelle de la nature. L'idée de loi universelle de la nature peut ainsi me servir à juger ma maxime selon des principes moraux. Elle devient, dit Kant, le

« type » de la loi morale. Ce mot de type est assez étrange, mais je pense que vous voyez ce qu'il signifie. Cela revient à dire, une fois encore, que le sujet moral ignore la façon dont en fait il cause, dont en fait il agit, dont en fait il insère son action morale dans le monde.

La découverte de la liberté par la loi morale, telle que nous l'avons exposée n'a donc pas augmenté ma connaissance proprement dite. Je n'ai jamais l'intuition de la liberté comme telle. Et, par conséquent, cette loi de la liberté ne peut avoir aucun schème destiné à l'appliquer dans le concret. Il n'y a pas de schématisme moral, il n'y a pas d'« imagination » morale, si je peux dire. Par conséquent, pour concevoir l'application possible de la loi morale aux objets de la nature, je ne puis avoir recours qu'à l'entendement théorique. En vue du jugement pratique, seul l'entendement peut fournir à la raison pratique une loi représentée dans les objets des sens, et par conséquent une loi naturelle.

Ceci éclaire rétrospectivement la première formule dérivée de l'impératif catégorique, que nous avons trouvée dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et où il était question de nature. Vous vous en souvenez, cette idée de nature nous avait gênés à ce moment-là. Et l'on voit ainsi la *Critique de la raison pratique* expliquer et fonder, une à une, les affirmations et les notions des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, comme je vous le disais tout à l'heure. Mais il demeure toujours que l'homme, qui se sait libre et responsable, n'est pas doué pour cela d'intuition intellectuelle, et ne sait donc pas ce qu'est, en son essence, une causalité intelligible.

Par conséquent, la reconnaissance de la liberté, c'est la reconnaissance d'une condition d'intelligibilité de l'acte moral. Mais elle ne comporte aucune détermination positivement connue d'un sujet transcendant.

*
* *

Avons-nous cependant pleinement rendu compte de cette volonté qui avait été, on s'en souvient, le point de départ de la construction morale de Kant, bonne volonté que nous avons vu d'abord Kant analyser jusque dans son principe, puis reconstruire synthétiquement ? Non, et l'on peut s'en souvenir, il est un terme employé par Kant, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dont nous n'avons pas encore rendu compte, c'est le terme de respect.

La bonne volonté, c'est la volonté d'agir par pur respect pour la loi morale. Et vous vous rappelez les textes où étaient soigneusement distinguées l'action seulement accomplie conformément au devoir et l'action accomplie par devoir, c'est-à-dire par respect pour la loi. C'est dans le troisième chapitre de l'*Analytique de la raison pure pratique* que ce dernier point va être élucidé, et que le respect, *Achtung*, va être étudié.

Kant va expliquer tout cela en reprenant l'analyse de la bonne volonté comme volonté humaine, c'est-à-dire comme volonté sans doute morale, mais apparaissant dans un être où la raison est jointe à la sensibilité. Une telle volonté a des motifs et des mobiles. Il faut donc à la fois, telles sont les données du problème, ne pas sortir des strictes conditions de la moralité, c'est-à-dire ne jamais donner à la volonté morale un motif

ou un mobile moral. Cela revient à dire, et tel est bien l'essentiel du problème que je reformule encore devant vous, que dans la *Critique de la raison pratique*, tout, absolument tout, doit être dérivé de la loi morale. Cela revient à dire que la loi morale doit être à la fois : premièrement, le principe formel de la détermination ; deuxièmement, son principe matériel, objectif (et c'est ce que, sous les noms de bien et de mal, nous avons étudié au début de cette leçon) ; et enfin qu'elle doit être son principe subjectif, à savoir son mobile, ce que nous allons voir maintenant.

Or la question du mobile est beaucoup plus embarrassante que celle du motif. En ce qui concerne le motif, le dédoublement dont seul l'être raisonnable est capable (nous avons déjà vu, en effet, que la raison ne se sépare jamais, chez Kant, d'une certaine conscience de soi), le dédoublement dont seul l'être raisonnable est capable permet de résoudre la question. L'agent moral, pour se déterminer par la seule forme de la raison, peut projeter cette forme en face de lui pour en faire un motif.

Voilà pourquoi Kant déclare qu'être moral consiste à se représenter la loi elle-même dans sa rigueur et son autorité, et à faire de cette représentation le principe déterminant de la volonté. Ici, par conséquent, nous sommes toujours sur le plan de la raison. Le danger d'illusion de l'hétéronomie est donc relativement limité. Il est relativement limité, mais, je vous le fais remarquer entre parenthèses, il n'est pas négligeable, puisque précisément bien des morales interprètent mal la projection nécessaire de la loi au-devant de nous, en considérant que la loi est issue d'un décret divin, et qu'elle est par conséquent extérieure à nous.

Mais en ce qui concerne la découverte du mobile, ce qui est maintenant notre problème, il ne s'agit de rien moins que de faire la synthèse de la loi morale et du sensible lui-même, de la sensibilité elle-même.

Or il est clair qu'ici nous sommes dans une situation extrêmement délicate, puisque tout ce que Kant a dit et redit, c'est que précisément la sensibilité est fermée sur soi. Nous reverrons tout à l'heure qu'elle n'est qu'amour de soi, qu'elle est purement et simplement égoïsme. Comment donc vais-je trouver, dans cette sensibilité, un mobile moral ? Il est clair que si la volonté avait recours à un « sentiment » préalable, l'action perdrait tout caractère moral.

C'est donc la loi, et elle seule, qui doit être le mobile moral. Il n'y a pas de mobile pour la moralité. C'est la moralité qui doit devenir mobile. Certes oui, mais la loi est pure raison, et qui dit mobile dit précisément affectivité. Comment donc la loi peut-elle être mobile ? C'est fort difficile à comprendre. Kant remplace donc la question : « Comment la loi peut-elle être mobile », question insoluble, par une autre question, qui est plus facile : « Que doit-elle produire dans l'âme pour être mobile ? »

Et cette substitution est légitime. Elle est légitime, car la question : comment une loi peut-elle être, par elle-même et immédiatement, principe déterminant de la volonté, est une question qui est et qui demeure insoluble selon les principes mêmes du kantisme. Car il est bien entendu, je vous l'ai déjà dit, et on ne le répétera jamais assez, que l'agent moral, le sujet moral, n'a pas de connaissance nouménale, et ne sait pas comment opère la causalité morale. Il sait qu'il

agit, il sait qu'il est moral, mais il n'est pas capable de concevoir son action d'une manière théorique.

Donc le problème : « Comment la loi devient-elle mobile ? » est, en toute rigueur, impossible à résoudre, puisque, pour le résoudre, il faudrait que j'aie une connaissance nouménale de ma liberté, et il faudrait que je sache ce qu'est la liberté, ce qu'est la sensibilité, toutes choses que je ne sais pas. Nous n'avons pas de connaissance de la liberté. Nous ne pouvons donc rechercher qu'une chose, à savoir ce que la loi produit dans l'esprit en tant que mobile.

Or, la réponse à cette question est fournie par le respect. Et nous allons comprendre à présent pourquoi la bonne volonté a été définie comme la volonté d'agir par pur respect pour la loi morale.

*
* *

Le respect, tel que l'analyse Kant, est le pur respect moral, bien que, il faut le remarquer, le mot *Achtung*, que Kant emploie, ait en allemand un sens beaucoup plus vaste. Le respect ne dépend d'aucune impression sensible. Il est provoqué par la loi, et il a la loi seule pour objet. Il est donc le seul sentiment qui réponde aux conditions du problème. Kant maintient toujours en ceci, par conséquent, que le sentiment comme tel est toujours égoïste, qu'il se réduit à l'amour de soi, au désir du plaisir. Seul le respect peut être dit, par conséquent, un sentiment moral, un sentiment non pathologique, selon l'expression de Kant, et cela s'aperçoit à ce qu'il humilie et rabaisse tous les autres sentiments, dont il se distingue aisément. Le respect est un « effet pratique ».

Autrement dit, dans la synthèse que nous opérons, ici, de la loi morale et de la sensibilité, toute l'action, toute la causalité véritable, doit être maintenue à la loi. C'est la loi qui affecte la sensibilité, et, comme je vous l'ai dit tout à l'heure, il n'y a aucune exception à la règle qui veut que tout dérive de la loi.

Comment cela se fait-il ? La question est insoluble. Le mode d'action de la loi est absolument insaisissable. Mais ce que nous saisissons, là comme toujours, c'est un fait de la raison. L'action de notre raison est saisie par la conscience de ses effets. Nous remontons, par conséquent, de l'expérience, ici de l'expérience morale, de l'expérience du respect, à ses conditions *a priori*. Et, en cette démarche, Kant ne varie jamais. Le respect, tout le monde le sent en soi, dépasse et humilie le moi sensible. Il doit donc être déterminé par la loi. Et c'est pourquoi, bien que, dans le respect, la conscience morale s'éveille dans la partie individuelle de notre être, il ne faut pas croire qu'une véritable unité soit à ce niveau rendue à l'homme. Car l'affectivité et l'amour de soi, qui en est le principe, loin d'être élevés à la dignité de sentiments de valeur, comme chez Leibniz, où il y a continuité entre l'amour de soi et l'amour de Dieu, sont seulement humiliés dans le respect. C'est synthétiquement que le respect unit l'affectivité à la loi, c'est comme du dehors qu'il s'impose à l'affectivité. C'est pourquoi il rabaisse l'affectivité.

La sensibilité de l'homme n'éprouve pas d'amour pour la loi, mais elle s'humilie devant elle. Car sur l'individu, qui n'est qu'égoïsme, la loi morale ne peut produire qu'un effet de rabaissement. Elle nie la légitimité de l'amour de soi, *Selbstliebe*, comme dit Kant,

renverse la présomption par laquelle chacun veut plier l'univers à ses désirs, en s'estimant supérieur à la moralité.

Le respect, par conséquent, comporte crainte, contrainte et sacrifice. Il est lié à la conscience de notre subordination à l'autorité absolue de la loi. Mais il a un double aspect de contrainte et de relèvement, si je peux dire. Il exalte notre personnalité raisonnable, et nous rend ainsi capables de nous penser comme supérieurs à la nature entière. Encore est-il que cette dignité exaltée dans le respect se réduit à celle de notre personne morale, de notre propre moralité, de la présence en nous de la loi.

Le respect est donc, selon Kant, un sentiment unique, absolument unique. Il est distinct, non seulement des sentiments que nous venons de signaler, des sentiments égoïstes, cela va de soi, car il est leur contraire, mais aussi du sentiment d'admiration que nous pourrions confondre avec lui. On peut, dit Kant, admirer sans respecter. En tout cas, personne ne confond l'admiration et le respect. On admire la force, on admire le génie. Par exemple, on peut admirer un homme de génie sans avoir pour lui de respect, si ce génie est un homme malhonnête, ce qui peut très bien arriver.

En fait, cependant, nous devons respecter tous nos semblables. Mais ce que nous respectons en eux, ce n'est pas l'individu, ce ne sont pas ses qualités, ce n'est pas ce par quoi un homme est plus intelligent, ou plus fort, ou plus génial qu'un autre. C'est la seule loi morale présente en eux, c'est elle, ou c'est leur volonté de se soumettre à cette loi.

Le respect est donc déterminé *a priori*. Il a dans la sensibilité sa condition, mais non pas sa cause véritable. Le respect est ce que nous appellerions maintenant un sentiment de valeur. Il présente son objet, non comme respecté en fait, mais comme respectable en droit. C'est pour cela qu'il contraint notre sensibilité, qui, selon Kant, ne nous donne qu'une expérience de la présence du fait de tel ou tel désir. Et c'est dans cette mesure que nul ne saurait se dispenser du respect, et se croire supérieur au devoir.

Ici, nous rencontrons des textes de Kant qui sont bien connus. Il faut agir par devoir et par respect pour le devoir. Kant dénonce le danger du fanatisme moral, et de tout sentiment de satisfaction, d'orgueil, de frénésie, d'enthousiasme, qui pourrait nous porter à nous croire, dans certains cas, au-dessus du devoir. N'oublions pas, en effet, que nous devons tendre, comme dit Kant, à la sainteté, mais que nous ne pouvons prétendre qu'à la vertu. Notre volonté n'est jamais une volonté sainte. En sorte que le devoir, *Pflicht*, l'obligation, *Schuldigkeit*, sont les seules dénominations qui conviennent à notre rapport à la loi morale.

Mais, d'autre part, la loi morale est issue de nous. Elle est par conséquent identique à la volonté pure, et c'est en ce sens que le respect a quelque analogie avec l'inclination. La loi morale nous intéresse, comme dit Kant. Nous dirions aujourd'hui, en des termes modernes, qu'elle est ressentie comme valeur.

Vous voyez combien cette analyse est exacte. Nous sommes bien devant l'apparent paradoxe de ce que nous appelons l'obligation morale. L'obligation morale est une sorte de contrainte, mais de contrainte

sans rapport avec la contrainte de fait, avec la contrainte externe. Elle est une contrainte intérieure et voulue, une contrainte de soi par soi. Et nous comprenons maintenant comment il peut en être ainsi, puisque nous sommes à la fois sensibilité et raison.

Nous comprenons que si le devoir ne produit pas toujours la soumission, l'obéissance, il produit toujours le respect. Nous comprenons que le respect n'empêche pas les inclinations de conspirer contre la loi, mais qu'il les humilie, qu'il les fait taire, qu'il les fait apparaître telles qu'elles sont, c'est-à-dire non pas comme des valeurs, mais comme des désirs de fait.

Par conséquent, par sa théorie du respect, Kant bannit tout ce qu'on pourrait appeler les valeurs psychologiques, et avec elles l'orgueilleuse affirmation de soi, chère aux Stoïciens. Faire le bien par orgueil, par noblesse, par sentiment de supériorité, par goût esthétique, ou encore faire le bien par sympathie, par générosité, tout cela peut être agréable, exaltant, admirable, tout cela n'est pas respectable au sens strict. Ce qui est respectable, c'est la loi, et l'homme qui agit par devoir. Et Kant prétend que si nous faisons vraiment une analyse interne de notre conscience, nous distinguerons très aisément ces sentiments.

De même, le respect se sépare de la valeur morale du sacré, et de tout ce qui paraît divin. Ce n'est point que le respect ne soit, en un sens, divin. Mais, comme je vous l'ai dit, la difficulté, pour la vie morale, chez Kant, c'est qu'elle ne peut se fonder ni dans le ciel ni sur la terre. C'est au sein de l'homme que la loi morale, qui donne à la conduite sa valeur éminente, se trouve et doit être découverte.

À plus forte raison, le sentiment de respect se sépare-t-il de tout sentiment pouvant amener l'homme à s'incliner devant la majesté, ou devant la force des réalités politiques, historiques ou sociales. Il ne s'agit pas du tout de se sentir dépassé par la conscience collective, ou par la majesté d'une certaine puissance sociale et historique. Rien n'est plus loin de la thèse kantienne que celle qui prétend que la conscience morale se réduit, en dernière analyse, à une perception plus ou moins confuse de la supériorité du groupe sur l'individu. Le respect kantien se fonde sur la seule autonomie de la conscience. Les valeurs sociales font partie de la simple nature. Pour Kant, que l'on soit roi, que l'on soit prince, tout cela est du ressort de la nature, et sans rapport avec la moralité, avec les valeurs vraies.

Le respect, au contraire, nous montre que la personne humaine a une dignité, qui ne peut être subordonnée à rien. Il y a dans l'homme une dimension qui n'est absolument pas historique ou sociale, parce qu'il y a en l'homme quelque chose qui est la loi morale, qui signifie notre être nouménal, qui ne saurait d'aucune façon être subordonné à un ordre social, à une nécessité historique quelconque. Et, selon Kant, le respect établit, par sa présence même, qu'il en est ainsi. Car, me direz-vous, quelle preuve Kant donne-t-il de tout cela ? La preuve qu'il en donne est contenue dans l'appel à la conscience morale de tout homme. Kant estime que tout homme qui se subordonne à la loi sait qu'il fait bien. Au contraire tout homme qui subordonne la loi morale à quoi que ce soit d'autre, tout homme qui traite un autre homme comme un moyen et non pas comme une fin (nous

avons vu que ces deux choses reviennent au même : considérer l'homme comme une fin en soi n'est autre chose qu'obéir à la loi morale), tout homme qui traite un autre homme comme moyen, même s'il le fait parce qu'il estime que l'avenir de l'histoire lui donnera raison, parce qu'il estime qu'il instaurera une société meilleure, cet homme sait, et sait jusqu'à l'évidence, qu'il a mal agi, et qu'il a perdu sa véritable dignité d'homme, qui est une dignité proprement métaphysique, qu'il a perdu ce qui donnait à sa vie sa valeur. Telle est la thèse kantienne. Elle sauve, mieux que toute autre, elle respecte seule la dignité de l'homme.

*
* *

Reste la question de l'amour. Cette question semble devoir être introduite par une double considération. Tout d'abord, une considération religieuse. Il n'est pas douteux, en effet, que, dans son analyse du respect, Kant se tienne pour chrétien. Il a l'impression, dans une grande mesure, d'opposer, au fanatisme et à l'orgueil stoïciens, l'humilité chrétienne. Or la morale chrétienne est une morale de l'amour. Pourquoi, jusqu'à maintenant, Kant n'a-t-il fait aucune place à l'amour ?

D'autre part, il y a une considération proprement philosophique qui semble ici appeler l'amour. Si vous réfléchissez bien, le problème du respect, ou du moins l'appel au respect, ne semble pas résoudre tout à fait le problème qui nous était posé... En effet, si l'on aperçoit bien, selon l'analyse de Kant, le double plan sur lequel vit l'homme ; si l'on comprend bien que nous sommes, d'une part, une sensibilité égoïste,

d'autre part, une loi morale rationnelle, on comprend moins bien comment l'humiliation de l'égoïsme peut être ressentie au sein même de la sensibilité, et, si je peux dire, par la sensibilité elle-même. Car, enfin, pour que notre sensibilité se sente humiliée, il faut qu'elle ne soit pas tout à fait étrangère à la valeur même de la loi. Autrement dit, si nous creusions bien la chose, il faudrait bien trouver entre la sensibilité et la loi quelque chose qui serait commun et il faudrait faire appel à une troisième notion pour réaliser l'unité de l'homme.

Un animal, qui n'est absolument pas raisonnable, vous ne le verrez jamais ressentir de respect pour la loi morale. Et pour l'homme, s'il n'y avait pas en lui une unité de sa sensibilité et de sa raison, on ne voit pas comment la raison morale pourrait affecter sa sensibilité. Or, cette question était classiquement résolue en invoquant l'amour, c'est-à-dire la découverte, au sein de notre sensibilité, d'une tendance vers la valeur. C'est ce que je signalais tout à l'heure en parlant de Platon. Car chez les platoniciens, comme chez les chrétiens, du reste, ce fut toujours l'amour qui fut tenu pour le médiateur entre l'homme et les valeurs. Et, pour les chrétiens, Dieu lui-même est amour.

Kant est donc amené, si je peux dire, à ce problème par cette double considération. Mais il est clair qu'il ne veut point de l'amour comme sentiment moral. Il n'en veut pas parce qu'il n'y croit pas. C'est-à-dire qu'il pense que, ce que nous appelons amour, c'est toujours l'intérêt, et que, l'amour de la valeur, c'est trop beau pour l'homme. Il ne croit pas que ce que l'on peut trouver chez l'homme soit amour de la valeur comme telle. Dès lors, il se trouve amené à commenter à sa

façon le commandement évangélique : « Aime Dieu par-dessus tout, et ton prochain comme toi-même. » Certes, dit Kant, cette loi est la loi de toutes les lois. Elle s'oppose merveilleusement au principe du bonheur personnel, qui est exactement le contraire, qui est : « Aime-toi par-dessus tout, et aime Dieu et ton prochain pour l'amour de toi-même. » C'est ce que font la plupart des gens, qui n'aiment les hommes que pour eux-mêmes, et qui n'aiment également Dieu que pour eux-mêmes, puisqu'ils ne le prient guère que pour lui demander des grâces temporelles.

Mais si la règle évangélique est une règle admirable, il demeure que l'amour de Dieu est impossible comme penchant. Car Dieu n'est pas un objet des sens, et nous ne pouvons rien atteindre positivement qui ne soit objet des sens. Quant à l'amour des hommes, il est en droit possible. Mais il ne peut pas être commandé. En sorte que l'ordre évangélique paraît surtout à Kant présenter le « modèle », comme il le dit, dont nous devons tendre à nous rapprocher sans cesse, mais qu'en fait nous ne saurions atteindre.

Que nous reste-t-il donc à faire ? Il nous reste à agir comme si nous aimions, et il nous reste à respecter la loi. En fait, vous le voyez, aux yeux de Kant, le respect ne peut pas se changer en amour. Et il n'y a pas, pour une créature, de moyen de dépasser, sur le plan du sentiment, le respect lui-même.

Nous nous trouvons ici devant une conception pessimiste de l'homme. Selon Kant, notre sensibilité est coupée de l'Être. Seule, la loi morale nous offre un chemin vers lui. La loi morale, et le respect que je dois avoir pour elle, voilà la seule façon dont je peux m'élever à une dignité proprement métaphysique. Dieu

n'est pour moi qu'un concept, et non pas un être connu. Les autres hommes ne sont que des individus en face de l'individu que je suis. Je ne puis donc les tenir que pour des moyens. L'Être est perdu. Reste la loi. La seule loi. Elle n'est pas aimable, puisqu'elle n'est pas un être. Des êtres peuvent être aimables. Une loi n'est jamais aimable. Mais elle est respectable. La loi morale et la sensibilité restent ainsi l'expression de deux mondes. Le respect traduit leur rencontre, et non pas leur unité vraie. Il n'exprime pas une nature humaine réconciliée avec la valeur par l'amour. Il maintient la séparation au sein même de la synthèse.

C'est pourquoi, cherchant la source du devoir, après l'apostrophe célèbre que vous connaissez tous, et qui termine le chapitre III, Kant déclare, à la fin de ce chapitre, que la source du devoir « ne peut être rien de moins que ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même... ce qui le lie à un ordre de choses que l'entendement seul peut concevoir, et qui en même temps commande à tout le monde sensible et avec lui l'existence de l'homme dans le temps ». Il ne faut donc pas s'étonner, ajoutera Kant, « que l'homme, appartenant à deux mondes, ne doive considérer son propre être, relativement à sa seconde et à sa plus haute détermination, qu'avec vénération, et les lois auxquelles il est en ce cas soumis, qu'avec le plus grand respect ». Mais, vous le voyez, la séparation demeure. Et rien, au niveau de la morale, qui est ce dont nous nous occupons cette année, ne permet même d'esquisser la réconciliation du monde sensible et du monde intelligible. C'est ce que, sous des formes diverses, nous avons montré dans la leçon de ce soir.

Et certes, le problème de cette réconciliation, qui sera le grand problème de Hegel, et, avec lui, celui des rapports de la moralité et de la nature, continuera d'occuper Kant. Il l'occupera dans la *Critique du jugement* dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, dans la *Métaphysique des mœurs*, dans l'*Opus postumum*, c'est-à-dire jusqu'à la fin de sa vie.

Mais, je voudrais le préciser encore pour conclure, toute analyse proprement morale, chez Kant, est celle de la conscience divisée. Kant craint avant tout de laisser se perdre la moralité. Et tout la menace, en effet : l'égoïsme, mais aussi, selon Kant, le fanatisme, l'enthousiasme, la subordination de la personne humaine à des fins qui, prétend-on, la dépassent. Que nous agissions tous au nom de telles fins, et puissions alors nous croire moraux, Kant n'en doute pas. Mais il sait aussi que nous ne pouvons nous « savoir » moraux. Nous ne pouvons même pas, alors, ne pas savoir, si nous examinons avec sincérité ce que nous sommes, que nous sommes immoraux.

*
* *

Bien des problèmes continuent donc à se poser, en particulier celui qui deviendra plus tard le problème du mal radical. Car le mal comme tel ne peut venir, pour Kant, ni de la sensibilité comme telle, ni de la raison comme telle. Il est le renversement de l'ordre des mobiles, il est l'amour de soi converti en règle de volonté et se subordonnant ainsi la loi. Il est donc non pas l'amour de soi comme tel, mais l'amour de soi accepté comme mobile et érigé en condition souveraine, converti en règle de la volonté, et, comme

je vous le disais, se subordonnant la loi. Et en ce sens, Kant estimera, dans *La Religion dans les limites de la simple raison*, que ce choix du mal est le propre de l'espèce humaine tout entière. Il justifiera alors le mot de saint Paul : « Il n'y a point un seul juste, non, pas un seul. »

Mais, comme vous le voyez, telle n'est pas la question que nous avons posée cette année. Ces leçons relatives à la morale de Kant, et qui, je vous l'ai dit dès le début, arrêtent leur examen à 1788, n'abordent pas ce problème, qui est, en effet, aux yeux de Kant, religieux et théologique, plus que proprement moral. La conscience morale demande en effet une seule chose, c'est que la loi, même si nous sommes dans le monde du mal radical, même si elle a été subordonnée par notre choix à l'amour de soi, n'ait pas été détruite. Or elle n'a pas été détruite. Le devoir, dès lors, demeure possible.

Nous trouvons ici, en un sens, l'aboutissement d'un courant chrétien pessimiste, qui a compris le jansénisme, et pour lequel le péché originel a été tel que la nature humaine a été pour lui viciée dans son fond. Mais Kant estime pourtant que l'homme tient encore à la valeur par la survivance rationnelle de la loi. Ici, je sors un peu du sujet, mais je crois que ce sera utile. On peut se faire du péché originel plusieurs conceptions. On peut s'en faire une conception modérée, dans laquelle on estime qu'il a eu pour résultat que, dans l'homme, les mauvais instincts ont pris une place qu'ils n'auraient pas eue sans lui. Mais, en cette conception cependant, le péché n'empêche pas la nature humaine de demeurer foncièrement bonne en son essence, en sorte que, si l'on veut bien creuser

jusqu'au fond d'elle-même pour trouver les sentiments les plus profonds qui la constituent, on verra qu'en fin de compte la nature est encore sens des valeurs et amour de Dieu. C'est la conception d'un christianisme optimiste, qui est, du reste, en grande partie, celui du Moyen Âge, et celui de saint Thomas lui-même. Kant rejette cette conception.

Mais on peut se faire aussi du péché originel une conception beaucoup plus noire, et penser alors, à l'extrême limite, que l'homme est par lui radicalement coupé des valeurs, que l'homme est entièrement mauvais ; qu'on ne peut plus trouver en lui un bon sentiment. Dès lors, s'il peut y avoir encore une chance de salut, elle ne peut venir que de la grâce, qui s'oppose absolument à la nature. Telle est la doctrine janséniste, pour laquelle même les états d'oraison — lisez Nicole au sujet de l'état d'oraison — ne sont pas, en leur motivation psychologique, différents d'états immoraux, parce qu'on ne peut prier naturellement Dieu que selon des mobiles intéressés. Celui qui prie Dieu peut avoir une satisfaction d'orgueil, se dire : « Je parle avec un personnage extrêmement puissant, etc. », ce qui n'est pas tellement différent des sentiments que l'on éprouve quand on est reçu par le roi, par exemple.

Vous voyez que la nature humaine est ici entièrement rabaissée. Quoi qu'elle fasse, elle est coupée des valeurs. Eh bien, Kant est presque de cet avis ; le piétisme le conduit à cela. Ce qui l'en sépare, c'est pourtant qu'à la théorie de la grâce, il substitue la théorie de la loi. Par là, on peut considérer que sa conception est plus humaniste et rationaliste que proprement religieuse. On peut même considérer qu'elle annonce les

conceptions modernes de la suffisance de l'homme, tout en s'exprimant en un style pessimiste. Kant n'explique pas le contact que l'homme garde avec les valeurs par la grâce divine. Il l'explique par la présence en nous de la loi morale, et de la loi morale posée par notre raison. Le mal radical peut avoir, en nous, subordonné la loi morale à l'égoïsme. Mais il ne l'a pas détruite.

Voilà pourquoi, dès le début des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, nous avons découvert la loi comme présente et contenue dans la notion de bonne volonté. Nous l'avons ensuite analysée jusqu'à découvrir son fondement dans l'autonomie. Procédant alors synthétiquement, nous l'avons fondée, justifiée. Mais la *Critique de la raison pratique* explique les données des *Fondements de la métaphysique des mœurs* sans pourtant les dépasser. Le dernier mot de la moralité, c'est la conscience de la loi.

Il nous reste un unique problème à traiter encore, celui du souverain bien. Que devient en effet, dans ce cas, l'idée classique du souverain bien ? C'est ce qui nous reste à examiner pour terminer cette étude de la morale kantienne.

NEUVIÈME LEÇON

Le souverain bien et les postulats de la raison pratique

« La raison pure, remarque Kant, a toujours sa dialectique, qu'on la considère dans son usage spéculatif ou dans son usage pratique, car elle demande la totalité absolue des conditions pour un conditionné donné. » Il y a donc une *Dialectique de la raison pure pratique*, que nous allons étudier aujourd'hui.

L'idée de la totalité d'un objet de la raison pratique, c'est l'idée, au sens classique, du souverain bien. Nous avons vu, dans notre dernière leçon, et par l'analyse du respect, que la conscience morale reste chez Kant conscience divisée, et même, en un sens, conscience déchirée. En particulier notre aspiration au bonheur et notre respect pour la loi se sont révélés sans commune mesure, et même comme franchement opposés l'un à l'autre.

D'autre part, dans l'étude que nous avons faite d'un objet de la raison pratique, l'idée de nature et de loi naturelle n'a semblé présenter, avec celle de loi morale, qu'un rapport de pure analogie. Nous n'avons pas pu trouver, de ce fait, un schématisme de la raison pratique. Nous n'avons pas pu passer, par schème, de la loi à sa réalisation conçue dans le monde sensible.

L'insertion de notre action morale dans la nature demeure donc, à strictement parler, impensable. Nous avons là deux ordres séparés, et qui, après la Critique demeurent séparés. Or, l'accomplissement de notre tâche morale semble bien demander pour le moins notre confiance en la possibilité d'une réconciliation de la nature et de la moralité. Il nous reste donc à opérer la synthèse suprême, celle de la raison théorique et de la raison pratique, celle de la raison déterminant la nature, et de la raison posant la loi.

Nous avons étudié, dans la dernière leçon, la synthèse qu'opère le respect, synthèse déchirée, je le répète, puisque l'égoïsme, l'amour de soi, le désir du bonheur, y sont simplement humiliés et rabaissés par la loi. Il nous faut considérer maintenant une nouvelle synthèse, dont il importera, bien entendu, de préciser très strictement les conditions et les limites, synthèse qui donnera naissance au concept de souverain bien, dont dériveront à leur tour les postulats de la raison pratique.

*
* *

Commençons par l'idée de souverain bien. Déterminer l'idée du souverain bien fut le but de toutes les doctrines de la sagesse. Par conséquent, en parlant de souverain bien, Kant semble revenir à sa position la plus classique de la question. Pourtant, il n'est pas besoin de signaler combien la position kantienne demeure nouvelle. Le souverain bien est l'objet entier d'une volonté pure. Mais il ne doit pas être pris pour le principe déterminant de celle-ci. Ce principe déterminant est et demeure la seule loi morale, et il faut

maintenir, dans la *Dialectique de la raison pratique*, comme dans les autres parties de la *Critique de la raison pratique*, le principe dont je vous ai exposé dans la dernière leçon la raison, à savoir l'absolue primauté de la loi. Seule, la loi est première. Seule la loi est donnée comme un fait de la raison. Et tout, absolument tout, doit être déduit de la loi, et rien ne peut être premier par rapport à la loi.

Aussi faut-il, remarque Kant, pour ne pas tomber dans une morale de l'hétéronomie, pour ne pas ruiner d'un coup tous les efforts faits jusqu'ici pour fonder la morale, il faut, dis-je, que dans le concept de souverain bien la loi morale soit renfermée à titre de condition suprême.

Qu'est-ce que cela veut dire : condition suprême ? Dans l'expression : le souverain bien, le mot : souverain, *das Höchste*, comme dit Kant, peut signifier deux choses. Il peut signifier suprême, *supremum*, *das Oberste*, ou complet, qui en allemand est : *das Vollendete*, ou en latin : *consummatum*.

Si nous prenons souverain bien au sens de bien suprême, la volonté morale devant être déterminée par son seul principe, il est clair que la vertu est le seul bien suprême, que la vertu demeure seule le bien suprême. La vertu, en ce sens, gardera dans le souverain bien le rôle de condition absolue. Elle sera, dit Kant, ce qui nous rend digne d'être heureux.

On voit déjà que le souverain bien ne peut pas être constitué par un bonheur quelconque. Ce ne sera pas une sorte de paradis de volupté, d'extase, ou rien de semblable, d'où la vertu serait bannie, serait exclue. La vertu demeure toujours chez Kant la condition morale du bonheur. Ce à quoi aspire la raison prati-

que, ce n'est pas au bonheur tout court, c'est au bonheur de l'homme vertueux. Nous sommes déjà, par conséquent, dans une position très différente de celle des morales antiques.

Mais la vertu, si elle est le bien suprême, n'est pas le bien complet et parfait. Elle n'est pas souverain bien au sens où on l'entend par souverain un tout qui n'est pas partie d'un tout plus grand de la même espèce. Pour définir le souverain bien au sens de bien complet, cette fois-ci, par conséquent, il faut à l'idée de vertu joindre l'idée de bonheur. Ce que nous avons dit de la primauté inaliénable de la loi explique assez qu'il ne puisse être question de poser d'abord le souverain bien, même ainsi défini, comme objet existant devant nous, et à réaliser, comme un absolu dont la vertu ne serait qu'un simple moyen. Le problème est autre. La loi reste première. Mais la raison réclame l'accord entre la loi morale et le bonheur. Il faut donc ajouter, si je peux dire, à la loi, ou plutôt à l'idée d'une volonté purement morale et entièrement soumise à la loi, l'idée du bonheur de l'être qui a ainsi été moral.

Or, au premier abord, le problème semble insoluble. Car le bonheur n'est possible que selon un certain accord entre la nature et nous. Or la nature ne dépend pas de nous. Ou, en termes kantiens, l'ordre des phénomènes est déterminé par la raison pratique, et non pas par la loi morale. Dès lors, comment concevoir la connexion de la vertu et du bonheur ? Comment, une fois encore, réaliser la synthèse entre la raison déterminant la nature et la raison posant la loi ? Comment découvrir un bien à la fois conforme à la loi morale, et objet de notre faculté de désirer ? Comment concevoir l'accord entre l'ordre connu, et absolument connu, de

la raison pratique, et l'ordre inconnu des phénomènes considérés en leur enchaînement total. De quelque façon que nous formulions la question, nous nous trouvons toujours devant des termes antinomiques. Et tous ces problèmes semblent par conséquent sans solution, et ces difficultés sans issue.

*
* *

Kant se tourne alors, pour résoudre son problème, vers les morales grecques, car il a l'impression que cette notion, à laquelle il tient beaucoup, de souverain bien, a été perdue depuis elles. Il y a toujours une nostalgie des Grecs chez les penseurs allemands. Ce serait un objet intéressant d'étude. Tous, ils ont l'impression que quelque chose s'est perdu depuis les Grecs. Quelquefois même, comme certains contemporains, ils pensent que quelque chose s'est perdu déjà chez les Grecs eux-mêmes, et que c'est avant Socrate qu'il faudrait remonter pour le découvrir. Quelque chose s'est perdu, pour Kant, depuis les Grecs, et c'est la notion de souverain bien. Car les morales grecques ont eu un rare mérite, celui de poser le problème du souverain bien. Seulement, ce problème, elles ne l'ont pas résolu. Pourquoi ne l'ont-elles pas résolu ? Leur tort fut de traiter le problème du rapport de la vertu et du bonheur en supprimant toute liaison causale, et par conséquent synthétique, entre ces deux notions.

Si on regarde de près ce que Kant reproche aux morales grecques, on aperçoit du reste que son grief n'est pas formulé de manière extrêmement claire. Son vrai reproche consiste en ceci : au fond, Kant a

l'impression que les morales grecques ne pouvaient pas résoudre leur problème, parce qu'il leur manquait une idée qui, nous allons le voir, va être, chez Kant, fondamentale, l'idée d'un autre monde. Cette idée d'un autre monde semble fournie à Kant à la fois par la religion chrétienne, et aussi par la conception philosophique de Kant lui-même, celle du monde nouménal. Car n'oubliez pas que l'analyse de Kant, nous le verrons tout à l'heure avec plus de netteté, prétend retrouver une vérité essentielle de la religion chrétienne, à savoir qu'il y a deux mondes, le monde phénoménal, ce monde-ci, et le monde nouménal, l'autre monde.

Or, selon Kant, les Grecs n'avaient point cette notion. Il leur fallait donc trouver en ce monde-ci le lien de la vertu et du bonheur. Ils étaient sensibles à cette exigence fondamentale de la conscience morale, à savoir l'exigence du souverain bien, et j'y insiste, du souverain bien tel que le définit Kant, l'exigence selon laquelle le bonheur et la vertu doivent être liés, et doivent former, l'un et l'autre, un bien complet. Seulement, comme, de toute évidence, vertu et bonheur ne paraissent pas liés en ce monde, du moins d'une manière nécessaire, comme la vertu n'est pas d'une façon nécessaire en ce monde la cause du bonheur, il restait aux Anciens, en jouant sur les mots, dit Kant, en détournant les termes de leur sens précis, c'est-à-dire soit en faisant perdre au terme bonheur son véritable sens, soit en faisant perdre au terme vertu son véritable sens, à affirmer, malgré l'expérience et au nom de cette exigence morale fondamentale, que la relation de la vertu et du bonheur était une relation

nécessaire, et par conséquent analytique, puisqu'à ce moment-là nécessaire voulait toujours dire analytique.

Cela revient à constater qu'il fallait, pour les Anciens, qu'il y ait « identité » entre le bonheur et la vertu. Cette identité peut, du reste, être affirmée en deux sens, et c'est ce qu'ont fait les Anciens. L'Épicurien déclare : « avoir conscience de sa maxime conduisant au bonheur, voilà la vertu ». Pour les Épicuriens donc, le bonheur, c'est « tout le souverain bien », et la vertu n'est que la forme de la maxime à suivre pour l'acquérir. Elle ne consiste que dans l'emploi rationnel des moyens pour obtenir le bonheur. Par conséquent, voici une première position extrêmement claire. Au nom de cette exigence de l'union de la vertu et du bonheur, on pose que le souverain bien se réduit au bonheur. Il n'y a qu'une fin pour la nature humaine, c'est d'être heureux. Vous savez combien cette affirmation se rencontre souvent chez les moralistes anciens. La vertu devient alors un moyen de parvenir au bonheur. Qu'est-ce qu'être heureux ? C'est savoir se rendre heureux. Mais c'est là revenir à l'impératif hypothétique. Kant ne peut pas admettre cette solution.

Pour les Stoïciens, au contraire, qui vont suivre l'autre voie possible, avoir conscience de sa vertu, c'est là le bonheur. Vous voyez, par conséquent, que le rapport analytique et nécessaire des deux termes est ici maintenu. Seulement, ici, c'est la vertu qui est « tout le souverain bien », et le bonheur n'est que la conscience de la possession de la vertu, en tant qu'appartenant à l'état du sujet. Être heureux, c'est se savoir vertueux. Être heureux, c'est avoir la certitude qu'on est moral.

Or, selon Kant, c'est, dans les deux cas, supprimer le véritable problème qui est un problème synthétique. Car le vrai problème n'est pas un problème analytique, le rapport de la vertu et du bonheur n'est pas un rapport de nécessité analytique, c'est un rapport de nécessité synthétique. Le vrai problème, c'est de réaliser la synthèse de la vertu et du bonheur. Ni le bonheur seul, ni la vertu seule ne sont le souverain bien, et on ne peut identifier ces deux termes, comme je viens de vous l'expliquer, qu'en faussant le sens des mots, et en appelant bonheur ce qui est vertu, ou vertu ce qui est bonheur.

Or, dit Kant, il suffit de consulter la conscience des hommes pour réfuter les théories antiques. La conscience morale, proclamant la valeur d'une vertu désintéressée, réfute la morale d'Épicure. Vous vous souvenez que nous avons déjà vu cela dans d'autres textes. Il suffit, selon Kant, de présenter la loi morale à un homme pour qu'il distingue de façon stricte ce qui est moral et ce qui ne l'est pas. Donc il suffit de nous dire : « la vertu, cela consiste à employer les moyens nécessaires à être heureux », pour que notre conscience se révolte. L'homme oppose alors la vraie vertu à la fausse vertu, et découvre aussitôt la loi morale.

Mais l'expérience de la vie quotidienne, l'idée que nous avons du bonheur positif, réfute le Stoïcisme. La vertu ne suffit pas au bonheur, et les Stoïciens n'ont pu maintenir leur affirmation que par leurs fameux paradoxes, en déclarant, par exemple, que le sage, les jambes brisées et jeté au fond d'un puits, est parfaitement heureux, s'il n'a pas failli à la loi morale.

Il suffit, dit Kant, d'énoncer les fameux et célèbres paradoxes stoïciens pour voir que ce qu'ils affirment est faux. Ou bien, en effet, ils désignent par « le sage » un être qui n'est pas un homme. Mais, dans ce cas, nous nous trouvons en face d'une morale qui n'est plus humaine. Ou bien, s'il s'agit encore d'un homme, il est évident que si on lui brise les jambes, si on le jette au fond d'un puits, cet homme ne sera pas rendu parfaitement heureux, bien que les Stoïciens le prétendent, par la simple idée qu'il n'a pas failli à la loi morale. Les Stoïciens se font donc de l'homme une idée chimérique. Ils attribuent à l'homme une puissance morale supérieure à celle que comporte sa nature égoïste. Et vous voyez par là que Hegel aura tort de confondre, dans ses analyses, la morale stoïcienne et la morale kantienne. Ce n'est pas la même chose. Kant se déclare non stoïcien, dans le texte même que nous venons de commenter.

Aux morales antiques, Kant préfère la morale chrétienne. Non seulement elle est mieux proportionnée à la réalité de l'homme, mais, en évitant l'orgueil et le fanatisme des anciens sages stoïciens, elle sauve mieux le vrai principe moral, et la pureté de la loi. Pourquoi ? Il est bien évident que l'idéal que le Stoïcien nous propose, en nous déclarant ainsi que le sage est toujours heureux, quoi qu'il arrive, et quoi qu'on lui fasse, même si on le met à mort, même si on le fait souffrir, il est bien évident que cet idéal est un idéal d'héroïsme. C'est un idéal dans lequel, par conséquent, la conscience de l'homme se croit plus haute que la loi. C'est un idéal qui peut, en effet, nous exalter, et Kant ne le nie point. Dans un certain fanatisme moral on peut même, peut-être, avoir l'illusion de

trouver le bonheur au milieu des supplices. Mais, ce que Kant craint alors, c'est que, si on trouve le bonheur au milieu des supplices, on pense dépasser la loi, on ne se soumette plus à la loi. Le fanatique tire son bonheur de ce qu'il se prend lui-même pour un héros, il s'admire, il contemple son propre héroïsme, sa propre valeur. Or ce n'est pas là la vraie morale. La moralité, cela consiste à dire : « Je dois subir n'importe quel supplice, plutôt que de violer la loi. Mais, au moment où j'agis ainsi, je suis encore au-dessous de la loi, au-dessous du devoir. » Donc, dans cette sorte d'exaltation chimérique, il y a, aux yeux de Kant, non seulement quelque chose qui se veut suprahumain, mais il y a, en fin de compte, à y bien regarder, quelque chose qui n'est pas vraiment moral, qui n'est pas tellement pur. L'exaltation fanatique se substitue à la véritable soumission au devoir. Elle est faite d'orgueil.

Il résulte de tout cela que, si les morales anciennes ont essayé de déterminer le souverain bien, elles ont échoué, et que, de façon générale, la possibilité du souverain bien ne repose pas sur des principes empiriques. La déduction de ce concept devra donc être transcendantale.

*
* *

Kant parvient ainsi à ce qu'il nomme l'antinomie de la raison pratique. Et l'on peut trouver un parallélisme assez strict entre la solution de cette antinomie, et celle qui, dans la *Critique de la raison pure*, a été proposée de la troisième antinomie. Voyons d'abord quel est l'enjeu, si je peux dire, de l'antinomie de la raison

pratique. Si nous ne résolvons pas cette antinomie, si « le souverain bien est impossible d'après des règles pratiques, la loi morale, qui nous ordonne de travailler au souverain bien, doit être fantastique », comme dit Kant, c'est-à-dire dirigée vers un but vide, imaginaire, inaccessible à l'homme, et « par conséquent être fausse ».

Considérons maintenant la formulation de l'antinomie de la raison pratique. Il faut, dit Kant, ou que le désir du bonheur soit le mobile des maximes de la vertu, ou que les maximes de la vertu soient la cause efficiente du bonheur. Or la première de ces solutions est impossible. Elle est impossible puisque l'acte moral ne doit avoir d'autre motif que l'idée même de la loi morale. La seconde solution semble également à rejeter, puisque la vertu et le bonheur dépendent, nous l'avons dit, de lois tout à fait hétérogènes et étrangères l'une à l'autre, la vertu dépendant de la seule loi morale, et le bonheur des lois de la nature physique, du monde dans lequel nous sommes pris.

Voilà, par conséquent, une difficulté très grave, puisque, dans un cas comme dans l'autre, il semble que le souverain bien ne puisse pas être réalisé, et que par conséquent l'idéal de la raison pratique devienne, pour ainsi dire, chimérique.

Quelle va donc être la solution de cette antinomie de la raison pratique ? Elle est obtenue par une séparation opérée à l'intérieur de la seconde thèse. La doctrine de la première thèse, celle qui fait dériver la vertu de la recherche du bonheur, est absolument fausse. Il n'est donc plus besoin d'en parler, elle est purement et simplement à rejeter. La vertu ne peut être dérivée de la recherche du bonheur, nous le

savons, elle dépend de la loi. Mais la seconde thèse, celle qui fait dériver le bonheur de la vertu n'est fausse qu'à un point de vue, à savoir si l'on admet que c'est selon la loi du monde sensible que la vertu engendre le bonheur.

Par conséquent, nous voici déjà devant un premier résultat. Ce n'est pas selon les lois du monde sensible que la vertu engendre le bonheur. Il faut donc renoncer à découvrir dans le monde sensible une juste proportion entre la vertu et le bonheur. Par là sont implicitement exclues toutes les prétendues et absurdes sanctions physiques, dont on parlait autrefois dans les manuels de morale, telle que la maladie, qui résulterait de l'inconduite, et le succès qui couronnerait le travail. Il est bien vrai, certes, que parfois la maladie résulte de l'inconduite, et il est également vrai que parfois le succès récompense le travail. Mais parfois aussi la maladie résulte du travail, et parfois l'inconduite peut conduire au succès. En sorte que ce n'est évidemment pas dans ce monde, et de la sorte, qu'il faut poser la question.

Mais, cela dit, il n'est nullement impossible, déclare Kant, que la moralité de l'intention soit la cause intelligible d'un effet sensible. Ici, nous faisons bien attention. Kant fait intervenir une autre causalité que la causalité intérieure au monde sensible. Mais il faut tout de même que ce soit dans le monde sensible, ou en tout cas, dans un certain monde sensible, que cette causalité aboutisse. Il faut que ce soit dans un certain monde sensible, puisqu'il s'agit de bonheur, et que le bonheur n'a de sens que par rapport à la sensibilité.

Kant sera donc à la fois conduit à supposer un autre monde que ce monde-ci, et à supposer un être capable d'être cause de ce monde, tout en étant, lui, subordonné à la loi morale, conscient de la loi morale, et voulant cet accord de la vertu et du bonheur.

Vous le voyez déjà, les postulats que nous allons aborder tout à l'heure s'annoncent au sein de cette position du problème. En effet, il faut ici qu'un autre terme s'introduise pour opérer la synthèse. Nous avons toujours affaire à une liaison synthétique, et une liaison synthétique suppose toujours, chez Kant, l'appel à un troisième terme. Quand nous avons voulu faire la synthèse de la volonté bonne et de la loi, nous avons trouvé la liberté. Maintenant, nous allons trouver Dieu. Le nouveau terme sera Dieu, car il est clair que je ne suis pas le maître du monde, mais que je suis pris dans un monde qui m'entoure de toutes parts sans dépendre de moi. Si donc il peut y avoir une juste proportion entre la vertu et le bonheur, cela ne peut être, en dernière analyse, que l'effet de Dieu. Ainsi la connexion de la vertu et du bonheur peut être causée d'une manière intelligible par mon intention morale, mais elle doit faire appel à un autre terme. Elle peut en effet ne pas être immédiate, et supposer l'action de Dieu. Et de même, il faut faire intervenir l'idée d'un autre monde, puisque, je vous le disais, ce n'est pas en ce monde que cet accord peut être constaté.

Et, par cette solution, sont exclues les plaintes et les récriminations venant de ce que l'on constate, de ce que l'on remarque qu'en ce monde la vertu n'est pas toujours récompensée. C'est là, du reste, un problème qui s'est posé à Kant depuis fort longtemps, et sur lequel son siècle a beaucoup réfléchi. Le scandale,

souvent soulevé en son siècle, par exemple dans les écrits de Voltaire et de bien d'autres, vient du fait que, dans ce monde, la vertu et le bonheur ne vont pas ensemble. Et Kant avait examiné la question en 1759, dans son *Essai de quelques considérations sur l'optimisme.* Or, dit à présent Kant, le scandale apparent résulte de ce que l'on pose mal le problème. L'idée que l'intention morale produit le bonheur est fausse si j'admets que le monde sensible est le seul mode d'existence de l'être doué de raison. Il en est autrement si je considère mon existence comme noumène. Mais entendons-nous bien. Car ce n'est pas aussi simple qu'il le semble. C'est toujours, en effet, dans un monde sensible, je le répète, que le bonheur sera tenu pour effet. C'est pourquoi, sur ce point, l'analyse de Kant ne peut être parfaitement claire. Car il lui faut affirmer à la fois que la proportion de la vertu et du bonheur ne peut être trouvée en ce monde, que le bonheur est sensible, que le bonheur est causé par le moi nouménal, qu'il ne peut être constaté ici-bas comme résultat de l'action morale, et enfin qu'il n'est pas immédiatement causé par le moi nouménal, mais qu'il requiert Dieu comme cause du monde sensible.

Vous voyez, par conséquent, le nombre de postulats implicites que demande une pareille conception, postulats que nous allons considérer maintenant.

Pour l'instant, Kant résout l'antinomie de la raison pratique en déclarant que l'homme peut « se représenter au moins comme possible une liaison naturelle nécessaire entre la conscience de la moralité et l'attente d'un bonheur proportionné à la moralité dont il serait la conséquence ».

Autrement dit, tout ce que nous avons vu, l'échec des morales anciennes, l'insuffisance des doctrines utilitaires qui veulent fonder la morale sur la simple prudence, et nous disent qu'être moral, c'est le moyen certain d'être heureux, toutes les plaintes des pessimistes qui se révoltent contre Dieu en disant « il n'est vraiment pas juste de voir des gens pleins de vertu accablés par le malheur, et des gens sans vertu favorisés par le succès », tout cela a comme source la même erreur, à savoir que nous ne savons pas qu'il y a deux mondes. Et cette séparation des mondes, qui nous a déjà servi à fonder la loi morale, sert maintenant à fonder la possibilité du souverain bien.

Déjà, du reste, ajoute Kant, le contentement de soi, contentement qui est dans sa source contentement de sa personne sans être encore bonheur ou béatitude, nous donne une idée d'un tel état. Et l'union des deux raisons établit la suprématie de la raison pure pratique. Elle détruit ce scepticisme étroit, propre à la raison théorique, laquelle, isolée, s'enferme dans les limites d'une science de ce monde. Elle détruit le système insuffisant au nom duquel certains se révoltent contre ce monde-ci. Elle propose à la raison la voie d'accès vers un autre monde.

*
* *

Pourtant, Kant ne se borne pas à espérer un paradis pour les gens vertueux. Et c'est ici que nous allons voir ses postulats, qui semblaient jusqu'à maintenant devoir être tout à fait fidèles à la religion chrétienne, s'en séparer, et nous présenter les choses sous un aspect tout à fait nouveau.

Dans la religion chrétienne, en effet, il y a une idée fondamentale : c'est l'idée que l'accord de la vertu et du bonheur est sans doute désirable, mais que la vertu des hommes sera toujours profondément insuffisante pour mériter le bonheur du paradis. Par conséquent, l'immense fossé qui demeure entre notre mince vertu et le bonheur que Dieu réserve à ses élus est comblé par la bonté divine, et par les mérites du Christ. Si nous sommes sauvés, Dieu nous aura donc donné beaucoup plus que nous ne méritions vraiment.

Or Kant ne fait absolument pas intervenir, en tout ceci, la bonté de Dieu, et pas plus l'amour que Dieu a pour nous que l'amour que nous avons pour Dieu. Je vous montrais, dans la dernière leçon, combien il est étrange que ce philosophe, qui se dit tellement fidèle à la religion chrétienne, ne parle jamais d'amour. Tout ce qui intervient ici, c'est la justice divine. La raison pratique, nous l'avons vu au début de cette leçon, demande l'accord de la vertu et du bonheur. Or cet accord n'est pas réalisé ici-bas, il faut donc qu'il soit réalisé ailleurs. Et cela selon la justice.

Seulement, pour qu'il soit réalisé selon une stricte justice, il faut que l'être raisonnable devienne d'abord absolument digne du bonheur, ce que, dans la religion chrétienne, il n'a pas à faire. Pour un chrétien, je peux mourir sans être digne du bonheur, Dieu comblera par son infinie bonté l'immense distance qui sépare mon vrai mérite de ce qui me sera donné. Ici, au contraire, le droit au bonheur ou au souverain bien semble réservé à une volonté dont l'accord avec la loi morale sera parfait. Or cet accord de la volonté avec la loi morale, s'il reste pratiquement nécessaire, ne peut

être donné. Kant doit donc compliquer le problème. Il doit supposer que l'accord de la volonté et de la loi se réalise par un progrès indéfini. Or, ce progrès lui-même n'est possible que si l'on suppose au sujet moral une existence indéfiniment persistante, permettant, à la limite, l'accord absolu du vouloir et de la loi.

Ainsi s'introduit le premier postulat, celui de l'immortalité de l'âme. Il est à remarquer que cette immortalité est fort différente de celle que nous présentent en général les religions, puisqu'elle est tenue pour située dans une durée indéfinie, dans une série sans fin d'existences sensibles. Et elle intervient, non pas pour être le lieu définitif et stable de récompenses et de peines, mais pour assurer au sujet la perpétuité de son effort.

L'immortalité de l'âme, c'est donc, pour Kant, la condition de la vertu. Grâce à elle, l'âme pourra se rapprocher indéfiniment de l'état de sainteté, grâce auquel on pourra dire enfin qu'elle mérite le bonheur.

Le second postulat, vous l'avez déjà compris, c'est celui de l'existence de Dieu, par lequel se réalise l'accord de la vertu et du bonheur. Le bonheur, en effet, est un état du sujet où tout arrive selon son gré. Il implique donc une harmonie parfaite entre la nature et les fins poursuivies par le sujet. Mais si notre liberté morale fait de nous des êtres agissant dans le monde, elle ne fait pas de nous des auteurs du monde. Il est bien évident que je ne suis pas l'auteur de ce monde. Le bonheur proportionné à la moralité doit donc être l'effet de l'auteur du monde, d'une cause de la nature contenant le principe de cette proportion.

Cette cause suprême doit renfermer le principe de l'accord de la nature, non seulement, prenez-y garde,

avec la loi de la volonté des êtres raisonnables, mais aussi avec la représentation de cette loi, en tant que les êtres raisonnables en font le principe suprême de détermination de leur volonté. Autrement dit, cette cause est nécessairement intelligente, puisqu'il faut qu'elle tienne compte non seulement de la loi, mais de l'intention morale. Elle est donc Dieu.

Et Dieu est ainsi le souverain bien primitif, comme dit Kant, souverain bien qui rend possible le souverain bien dérivé, à savoir le meilleur monde. L'expression même de meilleur monde, qui désigne ici, si je comprends bien, le ciel, ou en tout cas le monde dans lequel le bonheur sera donné aux êtres vertueux, l'expression même de meilleur monde, employée ici par Kant, indique combien, en son esprit, demeure vif le désir de sauver tout ce qui peut être sauvé de la métaphysique leibnizienne, à laquelle il a d'abord adhéré, et sur le fond de laquelle, si je peux dire, tout ce que nous étudions ce soir se profile.

Il n'est pas douteux, en effet, que, malgré les exigences de la critique, Kant a gardé la nostalgie de ses premières convictions métaphysiques, et qu'il n'a pas cessé d'admettre qu'il existât un lien entre la vie morale et certaines affirmations portant sur l'existence de Dieu, la liberté, et l'immortalité de l'âme. Ces affirmations, il les retrouve ici, et il retrouve avec elles le moyen de répondre à l'objection que des écrivains comme Voltaire dans son *Candide* faisaient à Leibniz, de répondre à tous ceux qui se moquaient de l'optimisme de Leibniz, raillant l'idée que ce monde est le meilleur des mondes possibles. Dans sa jeunesse, c'est en leibnizien que Kant a répondu à ces

objections. Maintenant, il y répond selon l'esprit de la critique.

Kant souligne de même combien sont, à ses yeux, légères les critiques des philosophes de son siècle contre la métaphysique qu'ils condamnent, et que Kant condamne avec eux, mais que, vous le comprenez bien, il condamne autrement qu'eux, puisqu'il rétablit à sa façon cet autre monde, et par conséquent les exigences fondamentales de la philosophie. Et il juge également légères toutes les analyses du XVIII^e^ siècle, pour lesquelles le bonheur, et même un juste bonheur, un bonheur conforme aux exigences les plus profondes de l'homme, doit se trouver, et finir par régner en ce monde, au terme d'un progrès à la fois scientifique et moral.

L'analyse de Kant précise à la fois, par rapport à cet optimisme naturaliste, tellement à la mode en son siècle, la véritable essence de la moralité (qu'il découvre, non dans une philanthropie confuse, mais dans la stricte soumission au devoir), et la véritable essence de la nature, qui paraît d'abord obéir à des lois autres que celles de la moralité.

En effet, l'erreur des philosophes anciens, qui pensaient que la vertu assure le bonheur en ce monde, se prolonge, à l'époque de Kant, à l'époque de la philosophie des lumières, par cet optimisme, contre lequel nous avons déjà vu Kant s'élever, et selon lequel un jour viendra, grâce au progrès de la technique et de la science, où tous les hommes seront heureux.

Une affirmation de cet ordre est, de façon plus ou moins confuse, liée avec l'idée que l'homme sera heureux parce qu'il méritera d'être heureux. Il mérite

d'être heureux quand il aura acquis le savoir. Or toutes ces idées sont aussi anti-kantiennes que possible. Kant s'élève avec violence contre elles. Il refuse d'assimiler mérite et savoir. Il a le sens profond d'un autre monde possible. Il a la conviction que la loi morale, la soumission au devoir, élèvent l'homme selon une dimension qui ne peut pas être découverte dans le simple espoir ou l'avenir de ce monde. Et il a aussi l'impression que la nature, la nature physique, la nature phénoménale est mauvaise, et que ce n'est pas en elle, et dans l'avenir de son histoire, que l'on pourra trouver l'accord de la vertu et du bonheur.

Donc, l'impossibilité radicale de faire la synthèse dans un seul plan, et à réconcilier exactement ce que sont la moralité et la nature, suffit, aux yeux de Kant, à rendre Dieu nécessaire.

S'il y a, en effet, des gens qui croient pouvoir se passer de Dieu, c'est qu'ils se font une inexacte idée, soit de ce qu'est la moralité, soit de ce qu'est la nature. Les uns rabaissent la moralité, et estiment qu'il suffit simplement, pour l'homme, de tendre à son propre bonheur. Ils perdent absolument de vue cette profondeur radicale, cette dimension qui est la dimension morale. D'autres exaltent la nature, et estiment que la suite des phénomènes pourra, un jour, réaliser une humanité meilleure, et par là plus heureuse. Si l'on sait au contraire ce que c'est que la moralité, et si on sait ce que c'est que la nature, on éprouve toujours un certain déchirement, accompagné d'un besoin absolu de voir les deux termes réconciliés un jour. Mais cette réconciliation ne pourra plus, cette fois-ci, être tenue pour une simple identification, pour une simple confusion. Car les deux prin-

cipes sont radicalement hétérogènes. Si on veut vraiment les tenir chacun pour ce qu'ils sont, et les penser vraiment dans leur véritable essence, il faudra donc, pour satisfaire le besoin de la raison pratique, supposer Dieu.

Et ce Dieu n'est pas un principe quelconque des choses. C'est un Dieu capable d'agir selon la représentation de certaines lois, un Dieu qui a une causalité déterminée par cette représentation même. Ce Dieu est donc intelligence et volonté.

Dieu est en ceci déterminé moralement. Il n'est pas déterminé comme la cause du monde tel que nous le constatons. Au contraire, si on voulait prendre ainsi les choses, il paraîtrait bien imparfait. Mais il est déterminé comme la condition de l'existence d'un objet à produire, c'est-à-dire moralement. Car il est tout à fait frappant de voir que, lorsque Kant déclare que Dieu doit être déterminé moralement, cela ne veut pas seulement dire, faites attention à ce point, qu'il doit être déterminé à partir de la loi morale. Cela veut dire aussi qu'il est déterminé lui-même comme un agent moral. Il est déterminé, non pas par rapport à ce qu'il a fait, mais par rapport à ce qu'il a à faire, par rapport à un objet à causer et à produire. On ne peut donc pas s'élever à Dieu à partir de ce monde, en disant : « Voilà ce qu'a fait Dieu. » On ne peut pas s'élever de ce monde tellement imparfait à Dieu. Mais, en revanche, on peut très bien déterminer Dieu comme notre semblable, si je peux dire, comme celui dont nous sommes l'image (image fort imparfaite), dans la mesure, bien entendu, où nous sommes moraux.

Et voilà pourquoi la raison théorique ne pouvait parvenir ni à donner une preuve de l'existence de Dieu, ni à fournir une détermination claire du concept de Dieu. La raison pratique, au contraire, sans donner une preuve de Dieu, le rend nécessaire. Sans parvenir à le prouver, elle le détermine beaucoup plus exactement que la raison théorique.

Il est clair, en effet, que Dieu, comme déterminé par la raison pratique, possède des caractères extrêmement précis. Il doit être omniscient, tout d'abord, il doit pénétrer nos intentions les plus secrètes. Il doit être omnipotent, puisqu'il doit déterminer tout l'ordre de la nature. Il doit être moral, si je peux dire. Et on voit assez en ceci combien Kant s'oppose au naturalisme de son siècle, et à la théologie un peu sommaire qui en résultait souvent.

À tout cela, il oppose un moralisme. Ce n'est pas à partir du spectacle de la nature extérieure, c'est à partir de la loi morale présente en nous, en nos cœurs, que l'homme peut s'élever à Dieu et à l'idée de Dieu. Car l'idée de la perfection divine est avant tout l'idée d'une perfection morale.

Il est donc, dit Kant, « moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu ». Mais, ajoute-t-il aussitôt, « cette nécessité morale est subjective, c'est-à-dire qu'elle est un besoin, et non pas objective, c'est-à-dire qu'elle n'est pas elle-même un devoir ».

Notre devoir ne saurait, selon Kant, porter sur une affirmation théorique. Nous n'avons pas le devoir d'affirmer Dieu. Le devoir, c'est seulement de travailler au souverain bien. Or notre raison ne peut se représenter la possibilité du souverain bien qu'en sup-

posant Dieu, et c'est en ce sens que le devoir conduit à Dieu.

Les postulats de la raison pratique sont donc des croyances, *Glaube,* et des croyances portant sur les objets théoriques. Mais ce sont des croyances de la raison pratique, c'est-à-dire exigées et rendues nécessaires par la raison pratique. Et vous voyez ici que la morale semble conduire à la religion.

*
* *

Kant, après un retour sur les écoles grecques, dont il montre une fois de plus l'insuffisance, affirme en effet le plein accord de son système avec le christianisme, pour lequel le bonheur, qui était chez les Anciens le but immédiat de la moralité, est posé comme un objet d'espérance. Le christianisme, dit Kant, est le seul à proposer un concept du souverain bien qui satisfasse « aux exigences les plus rigoureuses de la raison pratique ».

Il est à remarquer cependant que la conception kantienne, par le primat qu'elle accorde à la morale, inverse le rapport des termes admis en général par les esprits religieux. Dans le christianisme, en effet, la morale se fonde sur la religion proprement dite, sur la croyance en Dieu, et même sur des croyances précises relatives à Dieu. C'est pourquoi Hegel, qui voudra rendre toute sa place à la religion, place qu'il tient pour supérieure à celle de la morale, laquelle, à ses yeux, demeure abstraite, dira que la religion vraie est la religion manifeste, révélée. Et c'est au contenu des dogmes qu'il s'attachera. Pour Kant, au contraire, la morale est notre seule certitude. Elle se développe

d'abord d'une manière absolument autonome, et elle s'achève seulement dans un espoir de religion.

Mais Kant, en disant ceci, croit lui-même être fidèle au véritable esprit du christianisme, tel qu'il le conçoit. Pour lui, en effet, le christianisme, c'est avant tout la religion qui donne toute sa place à la pureté de l'intention. Sans doute le christianisme nous présente-t-il ses lois comme des commandements de Dieu. Mais il n'en fait pas des commandements arbitraires. Il ne prétend pas que Dieu a posé ses commandements comme bon lui a semblé. Il voit tout au contraire, dans la loi de Dieu, la loi même de toute volonté raisonnable, de toute volonté sainte, morale et parfaite, loi présente à ma propre volonté, et même résultat de ma propre volonté, en tant qu'elle est rationnelle. C'est au moins ainsi que Kant comprend le christianisme.

Il y a donc, chez Kant, une analogie extrêmement poussée entre la volonté divine et la volonté de l'homme. C'est pourquoi Dieu lui-même ne peut faire de l'homme un moyen, ne peut traiter l'homme comme un moyen.

Une autre difficulté, nous l'avons dit, vient de l'amour. Quoi que veuille Kant, le christianisme repose tout entier sur ce principe de médiation et de synthèse qu'est l'amour. Méconnaissant ce principe, Kant fait de l'espoir de bonheur et d'union avec Dieu un élément surajouté qui n'est pas essentiel à l'action morale, et qui, comme je vous l'ai dit tout à l'heure, suppose un dogme supplémentaire, à savoir le premier postulat : l'âme, au cours de vies successives, doit s'approcher de plus en plus de la perfection, puisque l'amour divin ne suffit plus à combler le fossé qui l'en

sépare. Et l'amour ne peut nous conduire, puisque, chez Kant, la sensibilité est purement égoïste. Dès lors, toute volonté de participation à la vie divine ne peut être qu'une volonté impure. Et, comme je vous l'ai dit, savoir, au sens strict, que nous atteindrons un jour le souverain bien, ce serait savoir que nous serons récompensés pour notre vertu. Or, rien ne serait plus dangereux pour notre vertu elle-même. Si nous savions que nous serons un jour récompensés pour notre vertu, la moralité serait viciée dans son principe.

Ainsi, même au sein de la doctrine du souverain bien, se maintient en l'homme une coupure, une séparation radicale. Cette séparation se manifeste par le fait que notre espérance ne peut pas et ne doit pas devenir un savoir.

Les postulats ne constituent donc pas, à proprement parler, de nouvelles connaissances. Les postulats de la raison pratique portent sur un objet qui, au regard de la raison théorique, demeure une simple hypothèse. L'existence de cet objet, sans doute, est appelée par la raison pratique. Mais la raison n'apporte aucune preuve théorique, aucune justification vraiment scientifique ou spéculative de cette existence, qui demeure l'objet d'une simple croyance, d'une foi pure pratique de la raison.

Et sans doute, cette foi pure pratique ne doit-elle pas être confondue avec la simple opinion. L'opinion, c'est ce qui porte sur des objets momentanément soustraits à notre connaissance, mais qui pourraient lui être donnés. Elle ne doit pas non plus être confondue avec une simple croyance passionnelle, comme celle de l'amoureux qui se forge des idées chimériques sur celle qu'il aime. Il ne s'agit pas du tout, ici, de

conclure d'un désir subjectif à la réalité de son objet. Le besoin qui est à la source des postulats, c'est un besoin rationnel, c'est un besoin moral. Mais il demeure que nous n'atteignons pas, par son moyen, une véritable connaissance.

Ainsi, ce à quoi parvient Kant, ce n'est pas à l'unité, mais c'est, une fois encore, à une synthèse qui laisse demeurer en son sein le déchirement. Cette séparation demeurant dans la synthèse, tel est sans doute le caractère le plus frappant du kantisme. La morale n'est pas la doctrine qui nous apprend comment nous devons nous rendre heureux, c'est celle qui nous enseigne seulement comment nous devons nous rendre dignes du bonheur. Et l'on peut dire qu'à cause de cela même, et pour que nous soyons vraiment dignes du bonheur, nous ne saurions avoir de connaissance du suprasensible.

Une telle connaissance, si nous la possédions, nous amènerait à agir d'une façon intéressée. Elle laisserait perdre cette pureté d'intention qui fait le mérite de notre désintéressement, et sans laquelle le souverain bien lui-même, tel que le définit Kant, ne serait plus concevable. Dieu ne veut pas, purement et simplement, que nous soyons heureux. Il ne veut pas le bonheur universel. Il veut le bonheur joint à la moralité. Et notre moralité suppose, par conséquent, quelque ignorance, c'est-à-dire la limitation de notre connaissance, telle que la *Critique de la raison pure* l'a, une fois pour toutes, définie. Cette limitation de notre connaissance est par conséquent la source de notre moralité, de notre véritable liberté.

*
* *

Ainsi, raison théorique et raison pratique s'accordent, mais ne peuvent pas vraiment se rejoindre, ni se fondre dans une raison absolue, qui serait leur unité ou leur commun principe. Voilà pourquoi le sujet n'est jamais, chez Kant, unifié que par des synthèses, que l'on ne peut tenir au sens strict pour des synthèses explicatives. Et c'est pourquoi les obscurités théoriques que laisse demeurer la doctrine des postulats sont fort nombreuses et en tout point comparables à celles que nous avons rencontrées, il y a quelques leçons, dans la doctrine kantienne de la liberté.

Comment concevoir une immortalité de l'âme distincte à la fois de notre vie mortelle et de notre intemporalité nouménale ? Qu'est-ce que cette immortalité de l'âme qui est à la fois dans le temps et qui n'est pourtant pas dans ce temps, dans notre temps ? Où situer le monde où sera réalisé par Dieu l'accord de la vertu et du bonheur ? Ce monde n'est pas purement intelligible, puisqu'il fait encore partie de la nature, demande qu'il y ait un certain sensible, et pourtant il n'est pas ce monde-ci. Si le bonheur est un bien sensible, l'exigence qui veut qu'il soit joint à la vertu pour constituer le souverain bien est-elle vraiment une exigence rationnelle et morale ? N'est-elle pas l'exigence de l'homme concret, qui précisément est fait d'une part de raison, d'autre part de nature sensible ? Peut-on exiger moralement une réconciliation de ce genre, si le désir de bonheur demeure égoïste, comme Kant n'a cessé de nous le dire et de nous le répéter ?

Il est clair que la doctrine kantienne ne contient à ces questions aucune réponse positive. Et c'est cette non-réponse, si je peux dire, qui donne un sens au

primat de la raison pratique, de la raison morale. Kant, ne l'oublions pas, en effet, veut établir une morale, et la *Méthodologie de la raison pratique* qui, vous le savez, termine l'ouvrage, indiquera les méthodes qu'il faut employer pour, précisément, rendre les hommes moraux. Kant mêlera alors la pédagogie et l'analyse, car il est convaincu que la moralité a d'autant plus de puissance sur l'esprit qu'elle est représentée comme plus pure. Kant nous dira que, pour rendre les hommes moraux, il faut employer des méthodes nouvelles, et qu'il faut leur présenter la loi morale à l'état absolument pur. Et toujours la distinction du devoir-être et de l'être, du *Sollen* et du *Sein*, domine son esprit. Or, précisément, la connaissance totale de l'être empêcherait tout accomplissement du devoir-être, enlèverait à la raison pure pratique son sens, ternirait toute pureté morale. Et c'est pour cette pureté morale, c'est au nom de cette pureté morale, que la connaissance même doit nous être refusée. Car si notre connaissance était parfaite, la perfection de notre action en suivrait mécaniquement.

Pour finir, je commenterai donc une phrase de Kant qui apporte, je crois, sur tout ceci, beaucoup de clarté. C'est une phrase qui se trouve à la fin de son texte, et dans laquelle il déclare que « la sagesse impénétrable par laquelle nous existons n'est pas moins digne de vénération par ce qu'elle nous refuse que par ce qu'elle nous a donné en partage ».

Cette phrase de Kant n'est pas issue, comme on pourrait le croire, d'un vain désir d'hommage à la religion établie. Elle est au contraire éclairante, et elle jette, je crois, la plus vive lumière sur la morale kantienne. C'est pourquoi je voudrais conclure sur elle.

Il n'est pas douteux, en effet, que les deux Critiques ont été écrites au nom d'une conception de l'homme qui paraît à Kant évidente et qu'il défend. Et je rappelle qu'une phrase de la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* déclare : « Je devais en ce domaine supprimer le savoir pour laisser place à la croyance. »

Qu'est-ce à dire ? Non pas évidemment, selon un commentaire parfois donné à cette phrase, que Kant ait voulu réfuter l'athéisme de son siècle pour laisser place à la foi. Bien au contraire, puisque ce qu'il réfute, c'est la possibilité pour l'esprit d'avoir la certitude théorique de l'existence de Dieu, et donc de savoir Dieu. Ce qu'il condamne, ce qu'il déclare impossible, ce sont les preuves de l'existence de Dieu. Comment donc peut-il dire qu'il a voulu détruire ces preuves de l'existence de Dieu pour laisser place à la foi ? Eh bien, c'est parce que, comme je vous l'ai dit, il est toujours convaincu que la vraie grandeur de l'homme, c'est la seule moralité. Et ce n'est que dans la connaissance de la loi morale que l'homme acquiert une certitude véritable de cette grandeur. Le texte final de la *Critique de la raison pratique* l'indique assez, en opposant la vue du ciel, la conception astronomique du monde, qui me rabaisse et qui fait de moi un point imperceptible et passager de l'univers, et la conception morale qui m'élève au-dessus de cet univers même. Seulement, précisément, cette grandeur par laquelle je suis supérieur au monde entier, je ne peux lui être fidèle, je ne peux vraiment l'accomplir que par la pureté et le désintéressement de l'intention. Toute vision nouménale me ferait perdre ce prix.

Ainsi, c'est la tension essentielle dont je ne puis sortir, et la mise en place des certitudes, et non pas le retour à une unité inaccessible, qui me permettra de réaliser le mieux ma condition d'homme.

L'étude kantienne de la raison théorique et celle de la raison pratique se rejoignent donc tout à fait dans leurs résultats. Non certes en une unité originaire ou finale où toutes les tensions auraient disparu. Kant refuse au contraire le savoir absolu qui sera, pour Hegel, fondamental. Et ce refus est lié au fait que Kant veut avant tout sauver l'homme comme être moral. Les deux Critiques se rejoignent donc dans un équilibre où l'homme ne dit rien de plus que ce qu'il sait. Il y a quelque chose de semblable chez Descartes. Descartes a d'abord ramené toute liberté vraie à la liberté éclairée (la liberté d'indifférence, c'est-à-dire liée à l'ignorance, lui paraissant alors « le plus bas degré de la liberté »). Puis il a compris que la liberté d'indifférence était aussi pouvoir de choix, et faisait toute la dignité de l'homme. Descartes comprend donc que si ma liberté était purement et simplement une liberté éclairée, si je savais toujours ce qui est beau et ce qui est bien, je serais toujours moral sans avoir de choix, et donc sans mérite. Ce qui revient à dire en fin de compte, si l'on y pense bien, que, dans un pareil système, Dieu, ayant créé l'homme, aurait rendu l'homme nécessairement bon, puisque nécessairement éclairé. Il faut au contraire, pour que mon adhésion à Dieu, chez Descartes, comporte un mérite, que je puisse dire non à cette vérité même, telle qu'elle m'apparaît, et que, mis en présence de la vérité et des valeurs, je puisse les refuser.

Chez Kant, le mouvement est différent, mais il exprime cependant une préoccupation semblable. Il

est bien évident que si l'homme connaissait Dieu, s'il avait une connaissance nouménale, s'il voyait le souverain bien, tout en demeurant fini, car il ne faut pas oublier qu'il demeure fini, dans ce cas, sa moralité serait une pure mécanique. Car tout être fini est intéressé, et l'intérêt nous commanderait d'agir de façon à être sauvés. Or agir par intérêt, c'est n'agir plus moralement. Ici, la moralité perd son sens.

Donc, le problème posé, c'est le problème suivant : que faire pour que la moralité soit fondée, et garde un sens ? Nos leçons ont examiné les réponses que Kant a données à cette question. Et la réponse dernière, celle que nous avons étudiée ce soir, c'est celle-ci : pour que la moralité soit fondée, il faut que mon savoir s'arrête à ce monde. Il faut que je sache mon devoir, sans savoir si son accomplissement entraînera pour moi le moindre bonheur. Il faut que, même au prix du malheur, et dans le désespoir de l'égoïsme, le devoir s'impose. Mais alors naît un espoir nouveau, celui de la raison. Dieu et l'immortalité de l'âme peuvent être posés à titre d'objets de croyance au nom de ma pure raison pratique. Par conséquent, il faut que je ne confonde jamais ce que je sais, ce que je dois, et ce que j'espère. Il faut séparer les trois grandes questions que Kant pose à l'homme et auxquelles sa philosophie fournit trois réponses résolument distinctes : Que pouvons-nous savoir ? Que devons-nous faire ? Que nous est-il permis d'espérer ?